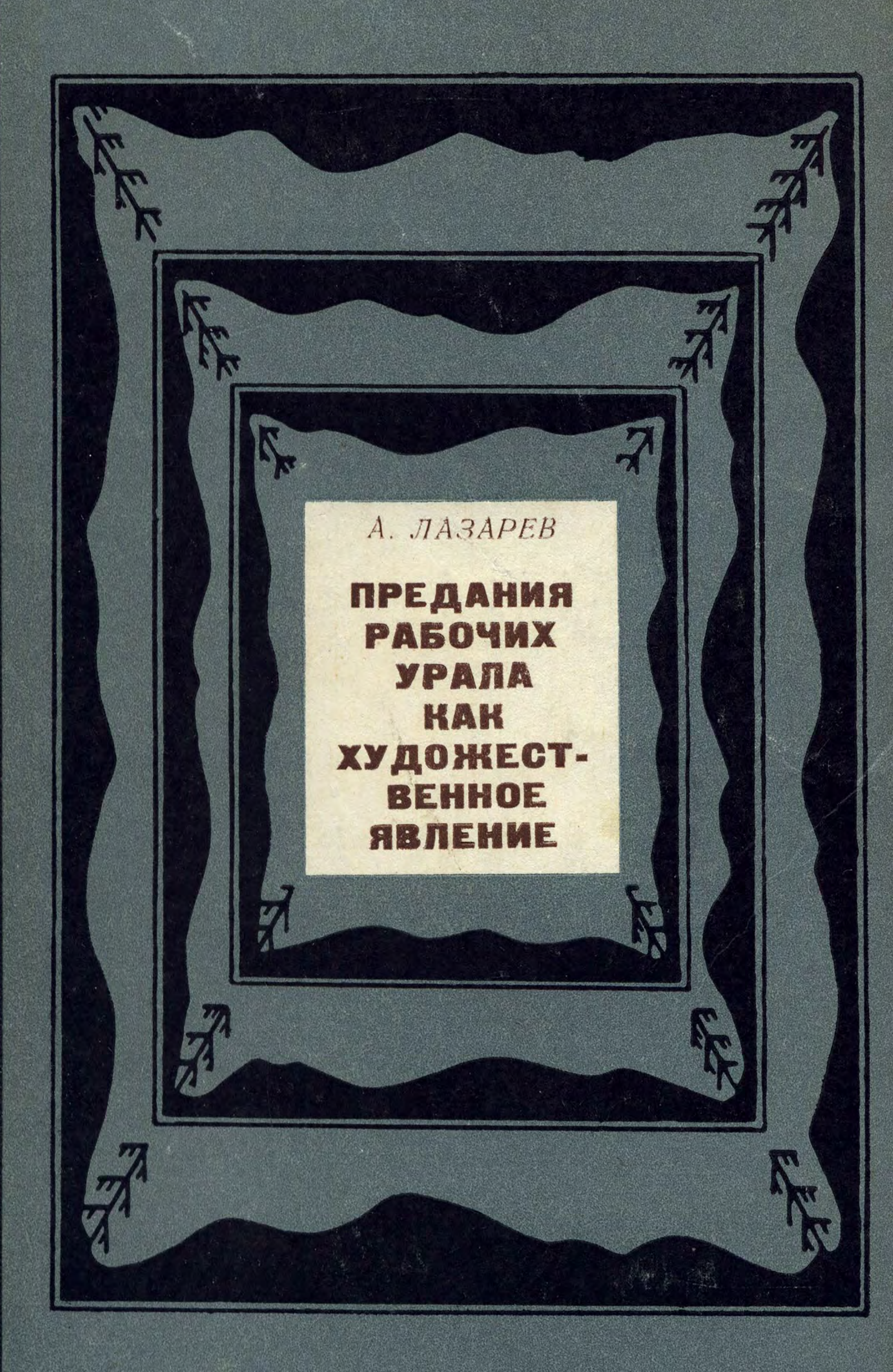
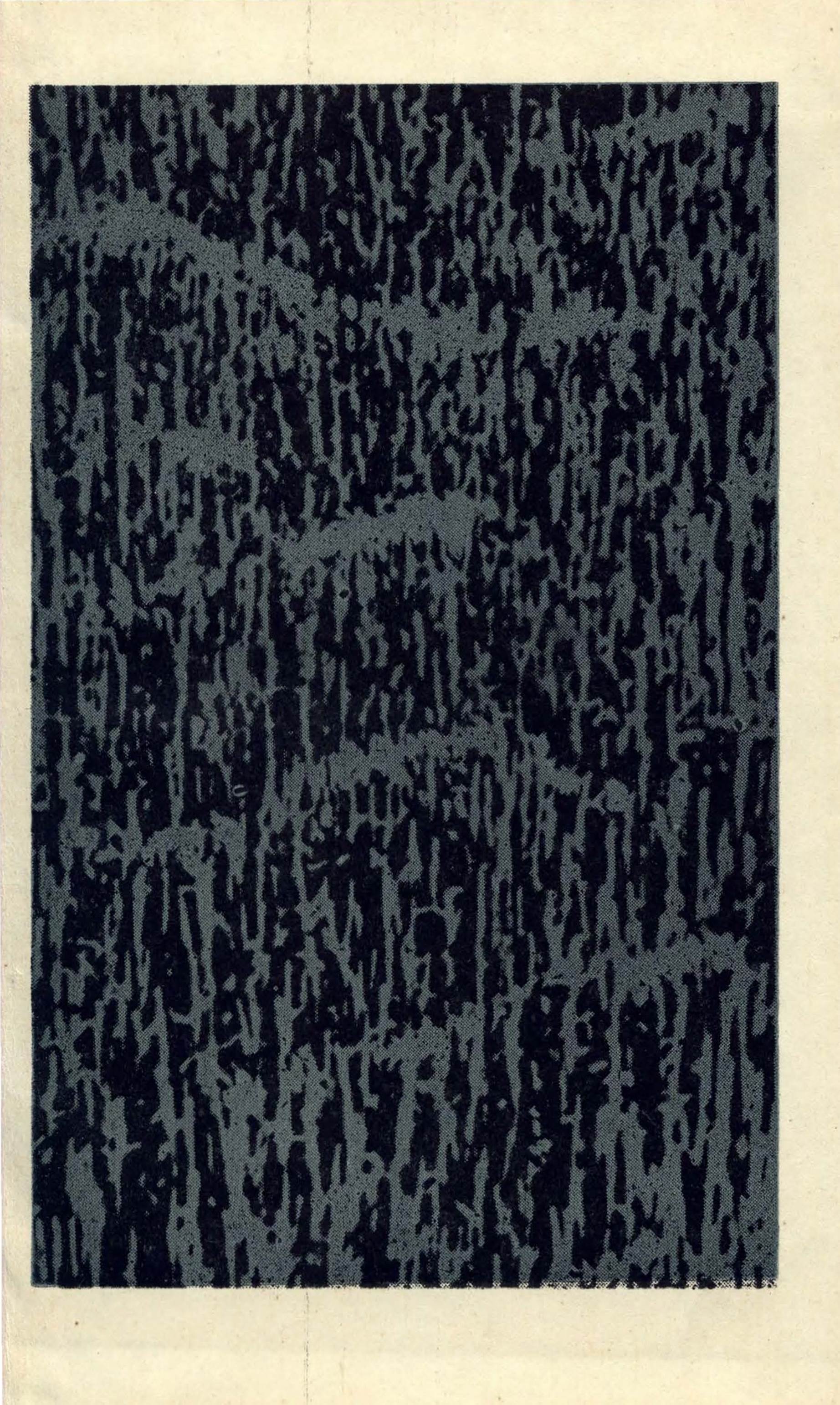


А. ЛАЗАРЕВ
ПРЕДАНИЯ
РАБОЧИХ
УРАЛА
КАК
ХУДОЖЕСТ-
ВЕННОЕ
ЯВЛЕНИЕ

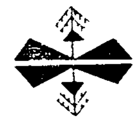




МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ РСФСР
Челябинский государственный педагогический институт

А. ЛАЗАРЕВ

ПРЕДАНИЯ РАБОЧИХ УРАЛА КАК ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ЯВЛЕНИЕ



Южно-
Уральское
книжное издательство
1970

ВВЕДЕНИЕ

А. М. Горький говорил, что фольклор неотступно и своеобразно сопутствует истории. Своеобразие фольклорного «сопутствия» заключается не только в том, что оно подчиняет факты истории законам искусства, но и в способности повторять свои открытия и достижения в разнохарактерные социально-исторические эпохи и в различных географических условиях. К моменту интенсивного заселения Урала русскими, т. е. к XVIII веку, в русской народно-поэтической традиции заметно угас интерес к мифологическим преданиям, пытавшимся дать объяснение «таинственным» силам, действующим в природе и обществе. Д. С. Лихачев, исследуя предания в процессе их исторического развития, пришел к заключению, что уже к концу того периода, который отразился в «Повести временных лет», «резко убывает языческий элемент» и все более усиливается «патриотическое настроение».[1] Этот вывод подтверждается и другими исследователями.[2]

---

[1] Д. С. Лихачев. Народное поэтическое творчество времен расцвета древнерусского раннефеодального государства (X—XI вв.) — В кн.: Русское народное поэтическое творчество. Т. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1953, стр. 167.

[2] М. О. Скрипиль. Вопросы научной периодизации русского народно-поэтического творчества (X—XVII вв.) — В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. I. Изд. АН СССР, М. — Л., 1956, стр. 25; Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960, стр. 7 (в дальнейшем — Элиасов).

Но вот русские пришли на Урал, начали пахать, сеять, строить заводы, строить шахты, и сразу же появились, словно воскресли, предания и легенды с мифологическим истолкованием событий, с ясно различимыми следами язычества. Здесь в течение двух столетий (XVIII и XIX вв.) ни один путешественник не слышал рассказов о князьях киевских и новгородских, о татаро-монгольских завоевателях, о московских царях, «опричь» Ивана Великого — обо всем, что так или иначе отразилось в русском народном поэтическом творчестве из истории до Петра 1. Даже «наиболее поэтическая фигура русской истории» Степан Разин звучит в уральских преданиях очень редко, да и то случайно — вместо Пугачева. Зато все население горнозаводского Урала, от мала до велика, знает всевозможные слухи о «дивных людях», о фантастических существах, обитающих в глубине гор и лесах. Если прислушаться только к этим сказаниям, можно подумать, что сознание русских людей, пришедших на Урал, отступило на целое тысячелетие. Но все объясняется просто. Придя в незнакомые и суровые места, русские начали осваивать природу как бы заново, а одним из вековечных средств такого освоения всегда было искусство, ибо человек подчиняет себе природу сначала в своем воображении.[3] Не умея правильно истолковать те или иные природные явления (непонятный шум в горах, «таинственные» знаки в пещерах), равно, как и общественные (непонятные обычаи северных народов, характер своих отношений с «работодателями»), пришельцы, опиравшиеся на мифологический опыт предков, объясняли все это по-своему и создавали первые оригинальные произведения на уральской земле в соответствии с нормами «бессознательно-художественного» творчества.

С течением времени к первоначальному пласту преданий, сложившихся в раннюю эпоху заселения Урала, присоединились другие, в которых отразилась вся история этого богатейшего интересными людьми и событиями края. Вера в таинственные силы ослабевала, росло самосознание трудящихся масс, мужала их борьба с эксплуататорами, но определенная часть ранней «поэтической платформы» осталась, даровав русской народной поэти-

---

[3] См. об этом: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Т. I, М., 1967, стр. 121.

ческой традиции новые краски и образы. Исследование ранних преданий и легенд рабочих Урала важно именно с этой точки зрения.

Нашей наукой накоплен обильный материал, включающий в себя записи как до-, так и пореформенного времени. Правда, в первый период предания и легенды Урала как произведения фольклора почти не привлекали внимания исследователей, но, учитывая особенности этих жанров, можно вполне удовлетвориться имеющимися записями, где предания и легенды выступают в качестве исторических источников, слухов и толков. Ценность этих текстов выявляется при сопоставлении их с поздними фольклорными записями, которые, во-первых, подтверждают подлинность того или иного предания как художественного произведения, во-вторых, дают представление о самом долговечном и, следовательно, самом важном их идейно-художественном компоненте.

В данной работе мы не ставим перед собой задачи выяснить жанровые особенности предания и легенды. Укажем пока на их общий признак, который отмечается почти всеми учеными, так или иначе затрагивавшими эту проблему. Речь идет о том, что предания и легенды не имеют устойчивых текстов, что их границы растворяются подчас в общем потоке речи, и что лишь наличие постоянного ядра в виде традиционного сюжетного мотива или образа — этой «изюминки» — позволяет выделять их как самостоятельные художественные единицы.[4] Наблюдения показывают, что «ядра» оказываются очень прочными и проходят через века без значительных качественных изменений. Так, устные предания, сохранившиеся в разных редакциях Сибирской летописи и рассказывающие о переходе Ермака с войском через Урал, ничем существенно не отличаются от их позднейших

[4] Вот как пишет об этом К. В. Чистов: «Так же как другие рассказы несказочной группы прозаических жанров, социально-утопические легенды не отличаются структурной самостоятельностью и законченностью и обычно не выделяются с достаточной четкостью из потока бытовой прозы. Они являются не самодовлеющими эстетическими системами, а разнохарактерными словесными проявлениями легендарных представлений социально-утопического характера. Легенда как бы не знает устойчивого традиционного текста, четко сформулировавшегося и окостеневшего сюжета...» **К. В. Чистов.** Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. Автореферат докторской диссертации, Л., 1966, стр. 5.

записей, например, от «летописной песни — повести» из Сборника Кирши Данилова [5], или от предания, услышанного Л. Кругляшовым в 1948 году [6]. В устойчивых формах повторяются предания о смерти Ермака, записанные во второй половине XIX—XX веков (например, записи В. В. Радлова [7], В. П. Кругляшовой [8] и др.). Они почти дословно повторяют соответствующее место из Строгановской летописи, где сообщается рассказ о смерти Ермака, переданный от лица самих татар: «последи ж нецы глаголют от язык (т. е. татар) о том, яко воспряну ту храбрый ваш воин Ермак от сна и виде дружину свою от нас избиваемых, никакая надежды мошно имети ему, животу своему, и побеже в струг и не може дойти своих сил, понеже был в дали расстояние, и тут ввержеся в реку и утопе [9]». В 1955 году мы записали предание «Как Ермака татары сватали», которое полностью повторяет вымышленные мотивы из устного рассказа, запечатлевшегося в летописи: «Князек Елыгай... привел ему (Ермаку) прекрасную дочь свою в честь и в дар, Ермак же не принял и отверг и прочим запретил... [10]».

Интересные факты, подтверждающие наше положение, содержатся в книге В. Н. Кругляшовой «Предания реки Чусовой». В фольклорных записях последних лет несколько раз встречается предание, воспроизводящее легендарный эпизод из истории завоевания Сибири Ермаком: последний будто бы, желая испугать татар многочисленностью своего войска, велел понаделать соломенных чучел побольше и посадить их в лодки. «...Вот он отправил лодку с чучелами по Иртышу, сам пошел с войском окружить их, напал на них, много побил.[11] Или: «Когда он пошел по Туре на барках, взял ржаные снопы, на барки наставил, одел их в солдатскую одежу и стал их отпускать по реке. А с ним сто человек было — его товарищей. Когда снопы-то плыли, татары и давай

---

[5] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым, ГИХЛ, М., 1938, стр. 80—81 (в дальнейшем — К. Данилов).

[6] Уральский фольклор. Под ред. М. Г. Китайника. Свердловск, 1949, стр. 161.

[7] См. «Деятель», № 3, 1898.

[8] Предания реки Чусовой. Составитель и автор статей В. П. Кругляшова. Свердловск, 1961, стр. 40—41 (в дальнейшем — Кругляшова).

[9] Сибирские летописи, СПб., 1907, стр. 38.

[10] Там же, стр. 342.

[11] Кругляшова, стр. 38.

стрелять по ним. Когда все лука-то выстрелили, им и стрелять нечем было. Вот Ермак всех тут и забрал[12]...» Но ведь почти дословно совпадают с этими преданиями описания сражения казаков с татарами, которые мы встречаем в сборниках XVIII и XIX веков. У Кирши Данилова: «Еще оне тут управлялися: поделали людей соломенных и нашили на них платье цветное; было у Ермака дружины триста человек, а стало уже со теми больше тысячи[13]». В записи П. Н. Рыбникова, сделанной в 60-х годах прошлого века, встречаем тот же мотив, только предложение нарядить чучела исходит от Степана Разина: «многолетнего здравия, Ермак Тимофеевич! Расположись-ка на совет ко мне. Мы поделаем людей соломенных, порассадим их по лодочкам, по лодочкам по дубовеньким и дадим им по веселышку, оденем их в платья черна соболя; первое-то лодочку наперед пустим по Дунай-реке по широконькой, а сами поедем по Иртыш-реке... Едет лодочка дубовенькая, а в ней сидят добрые молодцы, удалые казаки; стали царские люди считать соломенных людей, им счету нет, тут на татар напал такой страх, что они и не видели, как подошел Ермак Тимофеевич...»[14]. Как видим, та «изюминка», которая содержится в современных преданиях о Ермаке, имеет под собой устойчивую поэтическую традицию, сохраняющуюся с момента ее возникновения и проходящую через различные фольклорные жанры.

Записано множество вариантов предания о «чуди», и главные его образные компоненты — странная внешность («лицо на груди»), жилье под землей, вера в «белую березу», самозахоронение — также проходят из века в век. В Сибирской летописи Ремезова «чуди» просто упоминается, но уже в «Дневных записках» И. И. Лепехина (середина XVIII в.) содержатся слухи о «некоем» народе «с лицеми на груди», жившими до прихода русских в зауральских степях. Позже предание записывалось многократно. С. Черепанов (начало XIX в.) слышал рассказ о том, что в Сибири жил народ с названьем «чудь», и когда случилось предзнаменование о приходе «белого народа», этот народ решил заживо похоронить себя: поло-

---

[12] Кругляшова, стр. 38.
[13] Кирша Данилов, стр. 88.
[14] Песни, собр. П. Н. Рыбниковым. Т. II. Под ред. А. Е. Грузинского. Изд. 2-е. М., 1910, стр. 719.

жили на деревянные стойки доски, нанесли на них груды камней и, собравшись под этот груз, «уронили его на себя, отчего образовались курганы.»[15] На Урале чаще всего вспоминают о «чуди» в связи с истолкованием происхождения курганов, которых особенно много в Южном Зауралье. Там говорят, что «чудики», предпочитая умереть собственной смертью, а не от руки «белого народа», устраивали могилы на столбах, заносили их землей и, подрубив столбы, погребали себя заживо.[16] П. Семенов, объясняя название Чудской горы (Пермская губерния, 7 верст от Очерского завода), приводит местное предание о народе чуди, жившем здесь и закопавшем себя в землю.[17] Предания упорно повторяют слухи о несметных богатствах «чудей», в связи с чем курганы рассматриваются как хранилища огромных кладов.[18] Этот мотив сохраняется и тогда, когда вместо «чудей» в предании рассказывается о разбойниках,[19] о Пугачеве,[20] о «таинственной царице», вырвавшейся с огнем из кургана и исчезнувшей в Уральских горах.[21] Иногда богатство «чудиков» объясняется их знанием подземных сокровищ, залежей золотых и серебряных руд.[22] По свидетельствам многих бытописателей Урала XIX века, подобные предания были известны здесь «каждому жителю»[23] и «повсеместно».[24]

Сохраняются легендарные воспоминания о чуди и в наше время, причем чаще всего говорится о «самопо-

---

[15] С. Черепанов. Областные слова. Екатеринбург, 1854, Архив словарного сектора Института языкознания АН СССР, № 24/116, л. 70.

[16] А. И. Зырянов. Курганы села Замараевского Шадр. уезда Перм. губернии. — Известия Археологического общества, т. 4, СПб., 1863, стр. 410.

[17] П. Семенов. Географическо-статистический словарь Российской империи. Т. V, СПб., 1885, стр. 730—731.

[18] Предание о курганах Оренбургской губернии. — Труды Оренбургской Ученой Архивной комиссии. Под ред. Н. С. Шукшанцева. Вып. VI, Оренбург, 1900, стр. 128—138.

[19] Там же, стр. 132.

[20] Там же.

[21] И. А. де Бай. От Волги до Иртыша. — В кн.: Записки УОЛЕ, т. XVII, вып. II, стр. 323.

[22] Пермский сборник, кн. 1, Пермь, 1859, стр. 8.

[23] А. В. Шмидт. О чуди и ее гибели — отд. оттиск из «Записок УОЛЕ», т. 40, вып. 2, стр. 50.

[24] И. Калинин. Чудь и паны — «Живая старина», 1913, вып. 1—4, стр. 137—139.

гребении чуди», о «березах курганных, древнее которых ничего на Урале нет», о сказочных кладах, скрывающихся в островерхих насыпях. Это центральные мотивы южноуральских преданий. На Среднем Урале, по данным В. П. Кругляшовой, о «чуди» вспоминают в связи с географическими названиями, а в преданиях главным выступает мотив о «первых людях, живших в яме».[25] Таким образом, центральные компоненты устных рассказов о «чудях» («чудаках») бытуют в русской народно-поэтической традиции в течение трех столетий, приобретая лишь различные смысловые оттенки и различное отношение со стороны повествователей.

Такие примеры можно приводить без конца. Причины живучести легендарных мотивов еще ждут своего исследователя, но нельзя не подивиться тому, с каким упорством одно поколение за другим повторяет поэтический вымысел. Это не трудно понять, когда речь идет о выдающихся событиях и лицах, интерес к которым никогда не угаснет, но как это объяснить, когда повторяющимся («беглым») мотивом становится никчемный факт из жизни, например, Демидова. Два века повторяется легенда о Писаном камне на р. Чусовой. Еще в первой половине прошлого столетия Я. Рогов, увидев этот камень, записал в своем дневнике: «Он назван «писаным» потому, что посредине его, на высоте двадцати сажен, высечены крест и надпись о рождении одного из владельцев Нижне-Тагильского завода, во время плавания его родителей по Чусовой... надпись ныне выветрилась до такой степени, что нет возможности ее разобрать...»[26] Уже тогда надпись не давала полного основания утверждать, что на нем высечены слова в честь наследника Демидова, но еще и до сих пор в преданиях повторяется то же, что Я. Рогов слышал около полутораста лет тому назад. «...Писаный — тут крест есть, тут жена заводчика Демидова родила»,— рассказывал свердловским фольклористам И. С. Зырянкин.[27] Независимо от него эту версию повторяет и А. С. Гилев: «Писаный камень — Демидов писал на нем. В 1724 г. 8 августа сын у него родился от

[25] Кругляшова, стр. 17.

[26] Я. Рогов. Заметки во время плавания по реке Чусовой. — Журнал Министерства внутренних дел, 1852, ч. 37, кн. 3, март, стр. 348.

[27] Кругляшова, стр. 92.

незаконной жены, а они тут проплывали».[28] Последнее предание дает несколько иную трактовку событий: жена заменяется любовницей, но самый сюжетный костяк остается без изменения.

Предание о скале с названием «Олений камень» слышал во время своего путешествия по Чусовой Д. Н. Мамин-Сибиряк. «Мы плывем под Оленьим камнем,— писал он.— По преданию, преследуемый охотниками олень бросился с высоты этой скалы прямо в реку. Это salto mortale, конечно, стоило бедному животному жизни, потому что скала здесь поднимается над водой сажен на сорок, если не больше».[29] Возможно, что название скалы возникло совсем по другому соображению (по свидетельству В. П. Кругляшовой, скала напоминает по своим очертаниям оленя с гордо закинутой головой),[30] но и в наше время местные жители рассказывают поэтическую историю о свободолюбивом олене, который предпочел кинуться в воду, чем даться людям.[31]

Тот же Д. Н. Мамин-Сибиряк, побывав на Южном Урале в 80-х годах прошлого столетия, слышал суеверный рассказ о странностях горы Иремель, которая «не принимает» дурных людей. Услышал он это перед тем, как сам решился на восхождение: преданием его пытались отговорить от «рискованного» поступка.[32] Несколько позже мотив о горе, которая не подпускает к себе богача, был услышан Н. П. Колпаковой в Авзяне.[33] И, наконец, в 1966 году почти целый сказ на эту тему записал В. Муханов, участник этнографической эспедиции Челябинского пединститута.[34]

Наблюдения показывают, что в настоящее время предания и легенды, содержащие фантастический вымысел,

---

[28] Кругляшова, стр. 93.

[29] Д. Н. Мамин-Сибиряк. Собр. соч., Т. 1. ГИХЛ. М., 1958, стр. 158—159.

[30] Кругляшова, стр. 89.

[31] Там же, стр. 92—93, № 7, 8, 9.

[32] Д. Н. Мамин-Сибиряк. Собр. соч., Т. 8, ГИХЛ. М., 1957, стр. 281.

[33] Н. П. Колпакова. Новые записи рабочего фольклора на Южном Урале.— В кн.: Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия филолог. наук. Вып. 12, 1941, стр. 150—151 (в дальнейшем — Колпакова).

[34] Записано в 1966 году в пос. Тирлянский Белорецкого района Башкирской АССР.

бытуют в народе «по инерции». Веры в чудесное, что составляло главную красоту народной мудрости в старинных поверьях и устных рассказах, теперь уже нет. Нередко рассказчики сопровождают предания словами, выражающими сомнение в сказанном, а порою и пренебрежение («Слыхивали и про Стеньку Разина, но слова-то сказать не знаем, а врать-то не любим»,[35] или: «Может, враки это все людские, нынче-то духов никто отродясь не видел».[36] и т. д.). П. П. Бажов заметил, что уже в 80-х годах прошлого столетия так называемые «тайные сказы», прежде бытовавшие, главным образом, среди рабочих, стали достоянием детской аудитории, а среди взрослых говорились реже и реже.[37] Процесс этот был закономерным, он связан с историей угасания мифологических представлений в человеческом обществе и подтверждается этнографическими данными других местностей России.[38] А если это так, то, следовательно, естественное состояние уральских преданий и легенд, отражающих события XVIII — первой половины XIX веков, было в момент их возникновения, и мы должны их рассматривать как художественные явления именно того времени.

Преданий и легенд в горнозаводских районах Урала записано множество. До сих пор только мизерная их часть стала объектом научного анализа в работах фольклористов. В дореволюционной литературе они упоминались и использовались с различными целями в трудах историков, этнографов и бытописателей Урала; чаще всего это делалось для удовлетворения запросов «любопытного читателя», и хотя при этом отмечалось, что, например, предания о чуди представляют интерес не для историка и не для археолога, но лишь для изучающего народную словесность,[39] они так и не привлекли внимания последних. Лишь в советское время к горнозаводским преданиям и легендам Урала ученые обратились как

---

[35] Кругляшова, стр. 51.

[36] Записано этнографической экспедицией Челябинского пединститута в 1965 году в д. Романовка Саткинского района Челябинской области от Т. Т. Татаурова.

[37] П. Бажов. Соч. в 3 т. Т. II. 1952, стр. 304 (в дальнейшем — Бажов).

[38] См.: Р. Р. Гельгардт. Избранные статьи. Калинин, 1966, стр. 516 (в дальнейшем — Изб. ст.).

[39] А. В. Шмидт. О чуди и ее гибели. — Отд. оттиск из «Записок УОЛЕ», т. 40, вып. 2, стр. 50.

к произведениям фольклора; было написано несколько значительных работ, из которых прежде всего нужно упомянуть статьи А. Н. Лозановой, М. Г. Китайника и диссертацию В. П. Кругляшовой.[40] Естественно, что советских исследователей предания и легенды Урала заинтересовали прежде всего как источник познания народного мировоззрения; естественно также, что из всей массы произведений несказочной устной прозы в первую очередь были выделены такие, которые отразили революционные моменты в народном сознании, запечатлели классовую борьбу. Не удивительно поэтому, что все названные авторы обратились к теме Пугачевского восстания в уральском народном поэтическом творчестве. Несколько шире эта тема поставлена в работах В. К. Соколовой и Б. Н. Путилова, которые выходят за рамки уральских песен и преданий; вместе с тем, они широко используют и их.[41] Но как бы ни были значительны и важны в социально-историческом отношении предания и легенды о Пугачеве, они представляют только маленькую часть того огромного устного прозаического фольклора, который бытует в горнозаводском Урале, и отнюдь не исчерпывают всех глубин народного сознания, его философии и эстетики.

М. Г. Китайник в своей статье «Рассказы рабочих дореформенного Урала» выходит за пределы пугачевской тематики и выявляет разнообразную проблематику преданий и легенд, созданных рабочими. Им впервые предпринята попытка научной систематизации и классификации материала, но и в его работе обойден вопрос об устной прозе как художественном явлении; главное вни-

---

[40] А. Н. Лозанова. Крестьянское восстание XVII—XVIII вв. в устно-поэтическом творчестве. — В кн.: Песни и сказания о Разине и Пугачеве. Изд. АН СССР, М.—Л., 1935; М. Г. Китайник. Рассказы рабочих дореформенного Урала. — В кн.: Труды института этнографии АН СССР им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XX. 1953 (в дальнейшем — Китайник); В. П. Кругляшова. Исторические предания песни на горнозаводском Урале о Пугачевском восстании. Кандидатская диссертация. М., 1956.

[41] В. К. Соколова. Песни и предания о крестьянских восстаниях Разина и Пугачева. — Труды института этнографии. Новая серия. Т. XX. 1953; Б. Н. Путилов. Отражение в народном поэтическом творчестве крестьянской войны под руководством Емельяна Пугачева — В кн.: Русское народное поэтическое творчество. Т. II. Кн. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII — первой половины XIX вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955.

мание обращено на идейные особенности горнозаводских рассказов, на «отражение в них мировоззрения дореволюционных рабочих» (Китайник, стр. 58).

Недавно вышла в свет книга К. В. Чистова «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.», очень интересно освещающая обширнейший материал русской устной несказочной прозы, в том числе и легенды уральских рабочих. Однако и К. В. Чистов смотрит на предания и легенды только «под социально-политическим углом зрения», оставляя без внимания их эстетическую природу.[42]

Особо надо сказать о работах и отдельных высказываниях по рабочим преданиям, принадлежащим П. П. Бажову и Р. Р. Гельгардту. Такое несколько неожиданное объединение двух авторов, писателя и ученого, выделено нами потому, что именно они в той или иной степени и с разными результатами ставили вопросы художественности устной прозы рабочих. П. П. Бажов много раз обращал внимание на то, что «рассказы рабочих Урала надо уметь слушать», они требуют «чутья», их надо «выуживать» из потока народной речи.[43] Он разъяснял происхождение фантастических образов в заводских преданиях и легендах, показал их социально-исторические и эстетические функции. По его мнению, разные «полозы», «хозяйки гор», «огневицы» и т. п. служили средством поэтизации труда рабочих, а также способствовали распространению запретных мыслей и «слухов», маскируя их под покровом фантастики.[44] Многие суждения П. П. Бажова о преданиях рабочих подлежат критической оценке. Прав В. И. Чичеров, который указывал, что «при всей любви и уважения П. П. Бажова к народному творчеству у писателя сохранилось отношение к фольклору как к литературному сырью».[45] Этим объясняется непонимание П. П. Бажовым «значения вариантов для научных разысканий», а также его неверная трактовка произведений народного творчества не столько как созданий художе-

---

[42] К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1968.

[43] П. П. Бажов. Собрание уральского рабочего фольклора.— «Звезда», 1943, № 27, 18 июня.

[44] Бажов, т. II, стр. 310—311.

[45] В. И. Чичеров. Рабочий фольклор и сказы П. П. Бажова.— В кн.: Р. Гельгардт. Стиль сказов Бажова. Пермь, 1958, стр. 9.

ственных, сколько как «непосредственных реакций народа в художественном слове». Наиболее отчетливо такое отношение к творчеству рабочих П. П. Бажов выразил в статье «На главную улицу устного творчества». Эта статья, содержащая много верных и острых замечаний, одновременно утверждала, по словам В. И. Чичерова, и много ошибочного: «что фольклор рабочих аморфен, что устные рассказы, представляющие подлинное народное творчество, не имеют «законченной формы», «находятся еще в форме летучих паров и расплавленной массы». Художественное произведение народной поэзии тем самым заменялось метким замечанием, вплетенным в разговор эпизодом происшествия, образом народного предания или легенды».[46] Все это, конечно, ни в какой мере не может заслонить плодотворной работы Бажова в области художественного творчества народа.

Р. Р. Гельгардт первым (и пока единственным) обратился к исследованию художественной структуры народного сказа, который им условно отождествляется со всеми жанрами несказочной прозы рабочих (ввиду совершенной неразработанности этого вопроса в современной фольклористике). Работы Р. Р. Гельгардта: «Стиль сказов Бажова», «Фантастические образы горняцких сказок и легенд», «Проблемы изучения рабочего фольклора» — характеризуются подлинно научным историко-материалистическим подходом к исследуемым фольклорным явлениям. Ученый использует элементы сравнительного метода и оперирует источниками и фактами фольклора русских, украинских, казахских, немецких, австрийских, чешских, словацких, польских, английских и бельгийских горняков. Искания Р. Р. Гельгардта направлены на то, чтобы путем широких сопоставлений выяснить закономерности в развитии общественного и, в том числе, художественного создания рабочих. Он доказал, что «процесс формирования сознания рабочих протекал в основном одинаково; у них (рабочих разных стран Европы.— **А. Л.**) было и одинаковое отношение к действительности, что порождало типологически сходные образы, ситуации, художественные приемы».[47] Оценивая труды Р. Р. Гель-

[46] В. И. Чичеров. Рабочий фольклор и сказы П. П. Бажова. — В кн.: Р. Гельгардт. Стиль сказов Бажова. Пермь, 1958, стр. 11.

[47] Б. Н. Путилов и В. К. Соколова. Основные проблемы советской фольклористики. — «Сов. этнография», 1964, № 4, стр. 32.

гардта в области народной стилистики, С. Г. Бархударов отмечает как важнейшее их достоинство то, что они ставят «в связь и зависимость характер или тип словесно-художественной продукции с типом готового материала языка, на основе которого создаются произведения словесного искусства».[48]

Однако при всех их достоинствах работы Р. Р. Гельгардта затрагивают лишь небольшую часть проблем, связанных с выяснением художественной сущности преданий и легенд рабочих Урала: родственные параллели в образной структуре горнозаводского фольклора Урала и Западной Европы, народные стилевые приемы, отразившиеся в стиле сказов Бажова,— вот круг проблем, глубоко разработанных нашим автором. Нужно заметить, что собственно уральские предания и легенды занимают в работах Р. Р. Гельгардта небольшое место. И дело здесь не только в том, что ученый ограничивает круг своих интересов фантастическими образами горнозаводских рассказов, но и в неполноте привлекаемых для анализа текстов. Для сопоставлений он берет, в основном, предания в записях Бажова, которые, как известно, в фольклористическом отношении являются неполноценными: это либо отрывки из не дошедших до нас произведений, либо литературно обработанные тексты. Р. Р. Гельгардт не привлекает для исследования многочисленные современные записи преданий и легенд, хранящиеся в уральских и центральных архивах, игнорирует данные студенческих экспедиций Пермского и Уральского университетов, Свердловского, Челябинского, Курганского пединститутов. Возможно, из-за этого метод сравнительного анализа не применяется им в отношении родственных фантастических образов и сюжетных мотивов, характерных для разных районов Урала. Исследователь явно теряется, когда не находит в бумагах П. П. Бажова указаний относительно фольклорных источников того или иного образа в сказах писателя, и порою делает из этого неправильные выводы. Так, не найдя в очерке «У старого рудника» упоминания об уральских истоках образа Хозяйки Медной горы, Р. Р. Гельгардт признается, что не имеет «возможности точно определить отношения создан-

---

[48] С. Г. Бархударов. Предисловие к кн.: Р. Гельгардт. Избранные статьи. Калинин, 1966, стр. 17.

ного в литературных сказах Бажова образа Хозяйки к тому народно-поэтическому образу, который мог послужить для него источником».[49] Он предположил, что истоками могли послужить широко известные на Алтае, среди тамошних аборигенов, предания и легенды о «хозяевах гор».[50] Между тем имеется немало записей народных поверий о Хозяйке горы, бытующих на Урале, среди русского и нерусского населения.[51]

Из сказанного выше вытекает вывод, что предания и легенды уральских рабочих изучены очень мало. Перед фольклористикой стоит множество нерешенных проблем, связанных с этим материалом. Укажем самые важные из них: жанровая классификация устной несказочной прозы; особенности бытования сказов, преданий, легенд, быличек и устных рассказов; социально-историческая и тематическая типология и систематизация текстов; пути создания местных легенд и преданий, их отношение к общерусской народной поэтической традиции; специфика устной прозы рабочих как особого вида русского фольклора; роль рабочих легенд и преданий в истории народного мировоззрения и «социальной психологии».

В данном исследовании мы ставим перед собой только две задачи, связанные с общей проблемой эстетической природы рабочего фольклора, а именно: выяснить пути создания новых легенд и преданий в заводской среде Урала и показать своеобразие несказочной прозы рабочих как самобытного художественного явления XVII—XIX вв.

---

[49] Р. Гельгардт. Стиль сказов Бажова, стр. 164.
[50] Там же, стр. 164—165.
[51] См.: П. П. Ермаков. Воспоминания горнорабочего. Свердловск, 1947, стр. 21.

ЧАСТЬ I



ГЛАВА

Пути создания местных преданий и легенд

Вопрос о путях возникновения новых произведений национального фольклора в конкретной социально-исторической среде ставился в нашей науке. Решался он и применительно к жанрам предания и легенды. Все исследователи единодушно связывают процесс возникновения местных легенд и преданий с ранее существовавшими устно-поэтическими традициями. Только одни (В. Е. Гусев, Р. Р. Гельгардт) [52] подчеркивают ведущую роль в этом процессе национальных фольклорных традиций, другие (Л. Е. Элиасов) [53] на первое место ставят влияние «иноплеменной среды», в которой оказываются русские переселенцы. Вот как представляет себе этот процесс исследователь русских народных преданий Восточной Сибири Л. Е. Элиасов: «Тесное общение русских с аборигенами помогло первым быстрее приспособиться к новым условиям жизни. После первых нескольких десятилетий взаимного общения между русскими и коренным населением начало постепенно складываться взаимодоверие. В эти годы русские узнали немало преданий

---

[52] См.: В. Е. Гусев. Из опыта этнографического изучения рабочих старых заводов Южного Урала. По материалам экспедиций Челябинского пединститута 1952—1953 гг. — Ученые записки Челяб. пединститута. Т. 1. Вып. 1. 1956, стр. 257; Р. Гельгардт, Об изучении рабочего фольклора. — В. кн.: Русский фольклор. Т. VIII, стр. 222 (далее — РФ, т. VIII).

[53] Л. Е. Элиасов. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч. II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960, стр. 11 (в дальнейшем — Элиасов).

о «Славном море, священном Байкале», о священных камнях, о местах, связанных с историей отдельных родов и племен, родословные предания, различные повествования из области топонимики — истории названий рек, озер, долин, гор, урочищ и т. п. В ходе освоения вновь заселяемой территории русским не только надо было удовлетворить свое любопытство, но они старались глубже проникнуть в прошлое этого края, которое вызывалось необходимостью близких экономических, культурных и общественных отношений с бурятами, якутами и эвенками. Воспринимая от коренного населения их предания генеалогического характера, русские тем самым составляли для себя неписаную историю края, помогавшую им проникать в самые дебри необжитых мест. Таким образом, местные предания аборигенов становились достоянием русских засельщиков, многие предания подобного характера, живя в среде русского населения, приобретали новую окраску, иногда теряли свое правдоподобие, иногда смешивались с более поздними фактами и событиями». [54]

Расхождения между фольклористами заметны и по другому аспекту проблемы. Говоря о появлении в русском народном поэтическом творчестве рабочего фольклора, А. Н. Лозанова видит в этом «новую линию» устной поэзии, а ее зачатки усматривает в «малых формах», както: мелкие выражения, краткие, отрывочные повествования, отражающие условия труда и быта рабочих. Из этих зачаточных форм уже ко второй половине XVIII века создаются рассказы, сказки, песни «с новой тематикой», «с новыми художественными образами и поэтическим словарем».[55] Возражая ей, Р. Р. Гельгардт справедливо замечает: «Этот путь развития вряд ли можно считать единственным или универсальным хотя бы потому, что сложные формы не всегда возникают из простейших элементов».[56] Что касается «новой линии», то Р. Р. Гельгардт опять-таки резонно возражает, утверждая мысль о более «сложных взаимодействиях традиционного начала и новых элементов, почерпнутых из современной жизни». Он

[54] Элиасов, стр. 11—12.

[55] А. Н. Лозанова. Поэтическое творчество «работных людей» крепостной эпохи — Русское народное поэтическое творчество, Изд. АН СССР. Т. II. Кн.: 1, М.—Л., 1955, стр. 89.

[56] РФ, т. VIII, стр. 222.

говорит о зарождении собственного творчества рабочих «в недрах традиционного крестьянского фольклора, поскольку рабочие — вчерашние крестьяне — были его носителями; «в рабочей среде произведения традиционного устного творчества приобретали лишь «элементы нового качества».[57]

Однако в полемике Р. Р. Гельгардта с А. Н. Лозановой есть вопрос, в решении которого и он допускает односторонность. А. Н. Лозанова считает, что процесс формирования художественных («фантастических») элементов в преданиях и легендах проходил по восходящей линии, что, например, предания о Разине сначала выглядели, как «обычные житейские реалистические рассказы».[58] Бытуя среди самих участников событий и передаваясь другим лицам, рассказы эти «обладали точным историческим и географическим приурочением», и лишь потом обрастали фантастическими напластованиями и художественной выдумкой.[59]

Р. Р. Гельгардт, смыкаясь в этом вопросе с чехословацким исследователем рабочего фольклора О. Сироваткой,[60] рассматривает развитие фантастических элементов в преданиях, равно как и самого жанра, по нисходящей линии: наиболее «ранний пласт» составляют фантастические рассказы, «крепко и многосторонне» связанные с устным поэтическим творчеством крестьян; «на исходе прошлого века и к началу нашего столетия» такие рассказы постепенно исчезают и начинают бытовать «в виде отдельных метких выражений и кратких повествований, которые, по-видимому, были отрывками или «осколками» исчезнувших произведений.[61]

Нам кажется, что оба автора будут правы, если сообразуют обе точки зрения с конкретными историческими обстоятельствами, с особенностями социальной среды, выступающей носителем данного произведения, и будут учитывать особенности жанровой природы — как преда-

---

[57] РФ, т. VIII, стр. 222.

[58] А. Н. Лозанова. К истории развития народной легенды. Оттиск из «Ученых записок Саратовского госуниверситета». Вып. 2. Т. V, 1926, стр. 1.

[59] Там же, стр. 1—2.

[60] O. Sirovatka. Vyvoj hornictvi a rivot horniků na Rosicku a Oslavansku v prvni polovine 19 stoletti. Ceskoslovenska Ethnografie, III, 1955, стр. 239.

[61] РФ, VIII, стр. 218, 222

ния, так и легенды; сейчас же они говорят об «устных рассказах» вообще, не разграничивая преданий от легенд и даже — от сказов.

Ниже мы постараемся на конкретных примерах уральских легенд и преданий проследить за самим процессом рождения новых произведений фольклора в конкретной социально-исторической среде.[62] При этом мы исходим из положения «о сложных взаимодействиях традиционного начала и новых элементов, почерпнутых из современной жизни».

Для того чтобы наши выводы строились на более широком материале и, следовательно, были более убедительными, мы пока снимаем вопрос о различиях уральских преданий и легенд по их социальной принадлежности, т. е. вопрос о специфике рабочих преданий и легенд пока остается открытым. Для анализа привлекаются тексты преданий и легенд, бытовавших на всей территории горнозаводского Урала — среди рабочего и крестьянско-казацкого населения.

Но зато нам очень важно разграничить материал по жанровому признаку, ибо вполне возможно, что предания и легенды становились художественными явлениями данной местности по-разному. Не касаясь опять-таки всех жанровых различий между ними, обратим внимание на следующее.

Известно, что предания — это устные рассказы, претендующие на исторически верное изображение действительности. Д. С. Лихачев охарактеризовал их, как «самую предварительную форму исторического обобщения».[63] Историк Р. Малюгин писал: «Предания подчас являются главным фактором в изучении тех эпох и народов, где нет письменных источников и оставшиеся вещи не сохранили нам ни имен исторических личностей, ни хода событий».[64] Напротив, легенды (имеются в виду русские легенды)

---

[62] Р. Р. Гельгардт подобную задачу ставит на одно из первых мест при изучении рабочего фольклора. «Эта сторона процесса становления и развития устного творчества рабочих, — писал он, — еще мало выявлена отечественной и зарубежной наукой». — РФ, VIII, стр. 222.

[63] Русское народное поэтическое творчество. Т. 1. Изд. АН СССР. М.—Л., 1953, стр. 154.

[64] Р. Малюгин. Легенды и географические названия. — «Сибирские огни», 1925, № 4, стр. 111.

основаны на вымысле, который чаще всего берется из мира древних апокрифов. «Легендой... целесообразно называть такие рассказы, содержание которых прямо или косвенно связано с христианской религией»,— отмечает В. Я. Пропп.[65]

Несмотря на такую ярко выраженную разницу между двумя жанрами, в нашей научной литературе предания и легенды часто смешиваются друг с другом; слова, обозначающие два разных жанра, употребляются как синонимы.

Это смешение происходит, вероятно, из-за того, что легенды одного вида, а именно: legende locale (или: Ortsagt), как и все предания всегда приурочены к какой-либо местности, благодаря чему они приобретают видимость некоторого правдоподобия. На эту особенность местной легенды обращал внимание еще В. Д. Ключевский, остроумно заметивший в одной из своих работ, что «местная легенда цепляется за урочище».[66] В. Л. Комарович об этом же писал следующее: «В противоположность обычно подразумеваемым под устной легендой народным пересказам библейско-христианских апокрифов — местная легенда имеет то разительное отличие, что... своим сюжетом непременно всегда связана с тем или иным, почему-нибудь примечательным местом или предметом: городищем, руиной, могильником, патрональным храмом, пещерой, ключом, горой, деревом, камнем, бродом, колодцем и т. п.»[67]

Урало-сибирские легенды, отразившие первые шаги русских по азиатскому материку, такие, например, как «Ермак и хан Кучум»[68] или «Уфа — город бычьей шкуры»,[69] имеют видимость правдоподобия именно благодаря местной приуроченности, благодаря тому, что они повествуют о лицах и явлениях, хорошо знакомых жителям Урала и Сибири.

В то же время исторические предания часто осна-

---

[65] Русское народное поэтическое творчество. Т. II, кн. 1. Изд. АН СССР, М.—Л., стр. 378.

[66] В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, М., 1871, стр. 11.

[67] В. Л. Комарович. Китежская легенда. М.—Л., 1936, стр. 1.

[68] Записал В. В. Радлов на наречии тюменских татар. — «Деятель», 1898, № 3.

[69] Материалы этнографической экспедиции Челябинского пединститута 1966 года (Архив автора).

щены такими фантастическими мотивами и образами, что выглядят, как чистый вымысел. «В большинстве народных преданий... нельзя искать полной исторической достоверности»,— замечал по этому поводу В. Ф. Миллер.[70]

В свете этого становится понятным, почему местные легенды и предания часто путаются друг с другом.

Но как могло случиться, что недавно известные легендарные мотивы вдруг становились «местными», например уральскими, и, наоборот, предания, запечатлевшие исторические факты периода колонизации Урала, обрастали мифами и в известной степени теряли черты локальности? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо проследить за тем, как проходил процесс локализации в области того и другого жанра.

Рассмотрим содержание одного из самых распространенных на Урале преданий — «Откуда курганы взялись».[71] Вот наиболее характерный текст:

«Так вот старики рассказывают об этих курганах. Давно-давно, когда за Уралом еще ни одной березки не было, жил здесь безголовый народец с лицом на груди — чудью назывался. Жили под землей. Дома, шалаши там — не строили, не из чего было. Селились гнездами, ровно как пчелы... И вот стали замечать они — неладное в поле творится. Какие-то новые деревца появляются — листочек маленький, зелененький и краешки остренькие. А стебли белые. Знали чуди: растут такие деревья на белой Руси у белого народа. Испугались чуди, говорить стали, что не жить им здесь больше. Белый народ придет. Что делать? Умирать надо с могилами предков рядом. И решили чуди порубить опоры земляных жилищ и лечь трупами рядом с дедами и прадедами. Где были их жилища, там холмы образовались — курганы. Опустела с тех пор зауральская земля, пока русские не пришли. Кур-

---

[70] В. Ф. Миллер. Русские и инородческие предания о Казанском походе Ив. Грозного, СПб, 1893, стр. 3.

[71] Это предание широко бытует на огромной территории — от Урала, по всей его длине, до берегов Оби, т. е. всюду, где есть сами курганы. О распространенности этого предания на Урале свидетельствует В. П. Бирюков, который, правда, ошибочно относит его происхождение ко времени Петра I, когда было дано разрешение вести так называемый бугровой промысел, т. е. раскапывать курганы для извлечения оттуда золотых вещей. (См. Сб. «Исторические сказы и песни», собрал и составил В. П. Бирюков, Челябинск, 1949, стр. 11).

ганы травой заросли. И стоят на них самые старые березы. У нас говорят: старее курганных берез ничего нет. Это и правда».[72]

В этом предании очень много чудесного: волшебная береза, предсказывающая будущее, таинственный народец, живущий под землей, и не менее таинственное его исчезновение. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что за этими фантастическими картинами скрываются подлинные исторические факты.

Прежде всего выясним, о какой чуди говорится в предании.

Уже Нестор, древнейший русский летописец, в своем перечне народов, сделанном примерно в 1100 году, поименовал и **чудь**. Это — тот народ, который еще раньше Нестора, у Адама Бременского (1056 г.) назван suti et turci.[73] Предполагают, что Нестор слово **чудь** употребил в смысле прилагательного, в значении — **чужд** (средний род — чудо), и хотел обозначить им все незнакомые, **чудные, чужие** русским людям народы. И, действительно, русские именовали **чудью** все население Эстляндии — отсюда название Чудское озеро, всех жителей Волжско-Печорского водораздела («заволожская чудь»), все народности, жившие за Волгой и Уралом. Фальк во время своего путешествия по Северному Уралу и Сибири повсюду слышал название этого исчезнувшего народа.[74] Известный историк Г. Ф. Миллер говорил: «Если у тамошних жителей (т. е. сибиряков) спросить, кому принадлежат те или другие развалины? — всегда отвечают: не русским, а чуди».[75]

По-видимому, чудью называются в предании все те племена, которые жили на территории Восточного Зауралья до прихода сюда татаро-монголов (XIII век) и русских (XVI век). Что это за племена? Единственный след, который они оставили после себя,— курганы.

Предположение Г. Ф. Миллера о том, что курганы Зауралья — это могильники чингис-ханидов XIII века, не

---

[72] Устойчивых текстов предания нет. Мы даем, так сказать, сводный Урало-Сибирский вариант, в основу которого лег рассказ И. П. Иванова, колхозника, 68 лет, жителя с. Туруновка Новосибирской области.

[73] Риттер. Азия, Т. 2, стр. 338—342.

[74] Фальк. Исчезнувшая чудь. — В кн.: Известия Сибирского отдела имп. РГО. Т. 8, № 1—2, 1877, Иркутск, стр. 40—41.

[75] Г. Ф. Миллер. История Сибири. Т. 1. СПб., 1750, стр. 175.

подтвердилось. Раскопки, произведенные в начале XX века профессором Томского университета Чугуновым, позволили сделать вывод о гораздо более древнем происхождении курганов. Советские ученые, продолжившие работы Чугунова, установили, что вещи, обнаруженные в могильниках, могли быть погребены не позднее 2-й половины 1-го тысячелетия до нашей эры. «Именно к этому времени относится появление богатых курганов племенной знати, содержащих большое количество привозных вещей и прекрасные образцы местного прикладного искусства».[76] Вряд ли русские люди или татары, пришедшие в Зауралье сравнительно недавно, могли сложить предание о народе, отдаленном от них целым тысячелетием. Справедливо рассматривая курганы, как памятники давно минувших времен, новые жители Урала и Сибири приписывали их, по-видимому, племени, более или менее знакомому им, в противном случае они не могли бы сказать о нем ничего определенного. В предании же говорится о чудях, которые жили под землей, были богаты, имели странную внешность — без головы, со ртом на животе. Эти данные кажутся в предании наиболее фантастическими, сказочными, но при достаточном их осмыслении оказывается, что они-то как раз и представляют собою историческую и реальную основу предания.

По всей видимости, в этом известии передан слух о той чуди, которая пролагала на Урале и на Алтае под землей свои копи для добывания из них медной руды (позже — железной). Д. Н. Анучин, прекрасно изучивший историю заселения Урала и Сибири, писал в конце XIX столетия: «Известно, что как в Алтае, так и в Урале, русские открывали рудники, большей частью, по следам какого-то древнего народа, который был знаком с металлургией и открыл в этих горах почти все более-менее замечательные медные месторождения. В некоторых копях находили даже покинутые или потерянные прежними рабочими орудия, каменные, костяные или медные кайлы (кирки) и молотки, деревянные ковши, остатки кожаных мешков, даже огарки грубых сальных свечей и самих погибших рудокопов».[77]

---

[76] БСЭ, изд. 2-е, т. 38, статья «Сибирь», стр. 653; см. также кн.: С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. гл. 1.

[77] Д. Н. Анучин. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака. М., 1890, стр. 76.

Несомненно, что все эти находки давали обильную пищу для создания рассказов о древних шахтерах. Распространились они сначала на Урале, а оттуда уже в более смутном состоянии перешли на территорию соседней Сибири. Здесь их восприняли татары и особенно «кыштымцы», жившие еще в состоянии дикости и звероловства. Через них слухи о древних рудокопах дошли до русских и, так как никто не мог объяснить путем, для чего люди ходят «по подземелью с огнем», то и остался один только факт, который сам по себе должен был казаться чудным. Естественно, что чуди, живущие под землей, могли быть поставлены в связь с непонятными насыпными горами (курганами), происхождение которых с самого начала заинтересовало русских и которые казались им удобным жилищем для «подземных людей». Таким образом, в рассказе о чуди, живущей под землей, может быть скрыто воспоминание о древних уральских рудокопах.

В упоминании, что «чуди были безголовы», находит отголосок также реальный факт, но уже из более близкой к нам исторической эпохи.

Возможно, что представление о людях, имеющих лица на груди, возникло из наблюдений русских за полудикими народностями, населявшими в конце XVI — начале XVII веков северные районы Урала и Сибири. Эти народности ходили в очень странных одеждах. Что это за одежда, видно из рисунка, который помещен в книге А. Олеария о самоедах.[78] Рисунок изображает самоеда с наброшенной на голову одеждой так, что его лицо приходится как бы на груди.

Д. Н. Анучин считает, что такое представление могло явиться и как крайнее преувеличение особенностей монгольского типа. «Припомним — пишет он,— в каких преувеличенных выражениях был охарактеризован тип гуннов, например, Аммианом Марцеллином: коренастые, без шеи, с большой головой, с плоским, еле обозначенным лицом, они напоминали грубые статуи, поставленные на мостах».[79] Наконец, возможно, что указанное представление было вызвано еще некоторыми рассказами о лице на груди, но не настоящем, а нарисованном. На

---

[78] Olearii, изд. 1647, стр. 189.

[79] Д. Н. Анучин. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака, стр. 66.

рисунках некоторых сибирских народностей можно видеть костюм мехом внутрь, на грудной части которого изображен круг или колесо, или даже грубое изображение человеческого лица. Русские люди, только что поселившиеся в Сибири и на Урале и наблюдавшие за жизнью остяков издалека, вполне могли принять такие фигуры за людей «с лицом на груди», а это было вполне достаточно для того, чтобы в более глубинных русских районах сложилось представление о действительно безголовом народе.

Характеристика чуди как богатого народа возникла, очевидно, благодаря тому, что русские часто обнаруживали внутри полуразрушившихся курганов много драгоценных вещей — посуду, монеты, оружие, украшения, золотая и серебряная отделка которых свидетельствовала о зажиточности их владельцев.

Наконец, можно найти историческое объяснение и всему тому, что говорится о появлении берез на степных просторах Зауралья. Р. Малюгин, услышавший здесь в 20-е годы нашего столетия рассказ «Откуда курганы взялись», называет его нелепым именно за эти березы. Но вот что мы читаем у А. Эрмана:

«По примеру монголов — аборигенов этой страны, в Сибири утверждают, что это удивительное распределение разных пород деревьев в первый раз произошло здесь за 200 с небольшим лет. Красноярский казак... рассказывал по этому случаю, что удивительный случай предуведомил бурят о прибытии завоевателей русских, именно: к тому времени вместо черного, или хвойного, леса вдруг вырос здесь белый лес, т. е. береза, и показал черноватым аборигенам, что и они также будут подавлены белыми, русскими. Эта сага принята и в сибирских хрониках».[80]

И далее А. Эрман дает, как нам кажется, правильное толкование тому, какими фактами жизни порождено такое предание. В лесах Урала и Сибири часто происходили пожары, уничтожавшие огромные массивы хвойных деревьев (вспомним, хороводную песню: «На Уралечке, на Уралечке пышет пламечко, пышет пламечко»). Через некоторое время на этих участках появились молодые березовые поросли, что объясняется естественно-географическими причинами. «Везде, где только хвойный лес

---

[80] A. Erman. Reise. Berlin, 1838, II, s. 56.

истребили лесные пожары,— пишет Эрман,— выросли и усилились лиственные деревья. Но это обстоятельство было очень невыгодно для охотничьих народов, потому что пушные звери в новых, лиственных лесах бывают и далеко хуже и реже, чем в лесах первобытных. Поэтому можно допустить, что знахари древних бурят по одному несчастию заключили о приближении другого, или уже после того, как оба сбылись, они в предшествовавшем увидели предзнаменование позднейшего».[81]

Напомним, что предания о курганах и березах, «древнее которых ничего нет», являются общими для Урала и Сибири, поэтому с полным основанием можно полагать, что точка зрения красноярского казака разделялась и уральскими новоселами; скорее всего, если учесть степень распространенности подобных рассказов на Урале и в Сибири, предания возникли на Каменном Поясе и потом ушли на восток.

Таким образом, все основные моменты предания «Откуда курганы взялись», воспринимаемые сейчас как фантастические, имеют под собой скрытую жизненно правдивую основу, которая в эпоху первоначального заселения Урала и Сибири русскими существовала в чистом своем виде, т. е. без легендарных наслоений, а как обычный житейский рассказ, интерес которого состоял в факте.

С течением времени, когда забывались и отходили в область истории события, реалистически насыщенный рассказ о живых лицах, достоверных фактах постепенно обрастал легендарными мотивами. Происходило это по двум основным причинам: 1) из-за особенностей мировоззрения русских людей XVI—XVII веков и 2) влияла национальная среда, в которую попали первые засельники Урала и Сибири.

Показательно, что в преданиях, письменно зафиксированных почти в момент их возникновения, уже присутствуют явные следы вымысла,— например, говорится о чародействе Ермака. В «Сибирской летописи» приводятся воспоминания очевидцев о том, как было найдено тело утонувшего Ермака. В статье 110 Ремезовской летописи читаем: «Уразумеша вси по пансырем, яко Ермак, и знающе, что государь прислал ему два пансыря, и какова видеша; егда же начаше снимать Кайдул мурза с него,

[81] A. Erman. Reise. Berlin, 1938, 11, s. 57.

тогда поиде кровь из рта и из носа, что из жива человека; зря ж Кайдул, понеже стар, течение крови живой не замерло, и разумев, что человек Божий...»[82]

Или там же, в статье 113: «Бе бо от Ермака тела и от платья чюдотворение, болезенным исцеление, родительницем и младенцем на отгнание недугом, на войне и в промыслах удача. Се же видев обызы и мурзы, что закон их скверен и предстает чюдотворение, запретиша всем от мала и до велика же поминать имя Ермаково, да задлица честь и слава, и могила его не явлена будет. Бе же видитца бусурманом и до днесь во вселенские субботы огненной столп до небес, а по простым свеща волия, горяща над главою его...»[83]

Мы видим, что в этих выдержках из летописей уже заметно стремление наделить Ермака чудодейственными качествами: тело его не разлагается, и кровь течет, как «из жива человека», над могилой героя в святые дни поднимается «огненный столп»; люди, прикоснувшиеся к вещам Ермака, приобретают замечательные свойства — излечиваются от болезней, преуспевают на войне и охоте и т. п.

Мотив чародейства Ермака, закрепленный историческим документом, в устной передаче, наверное, был более устойчив и усложнен эпизодами причин и следствий. Не случайно в предании, дошедшим до нас («Панцирь Ермака»), чародейство Ермака предстает в более развитом виде — с совершенно новым окружением, новыми бытовыми подробностями: татарские, монгольские ханы, русские князья дерутся между собой, стремясь к обладанию панцирем героя, так как, согласно преданию, человек, добывший его, становится неуязвимым.

В самой попытке наделить Ермака сверхъестественными силами выражается миросозерцание людей той эпохи: их религиозный взгляд на вещи, а в связи с ним символическое истолкование явлений жизни.

До нас дошел очень древний и редкий документ: отписка Енисейского воеводы кн. К. О. Щербатого в Сибирский приказ — «о диких людях Чюлюгдеях» (1685 г.)[84]

В отписке говорится, что в феврале 1685 года «по-

---

[82] Сибирские летописи, стр. 345.

[83] Там же, стр. 346.

[84] Напечатано в «Чтениях Общества Истории и Древности» за 1888 г., т. 1.

чала быть словесная речь меж всяких чинов», будто в Енисейском уезде, вверх по Тунгуске реке, явились дикие люди об одной руке и об одной ноге. «Узнав об этом и воспользовавшись прибытием в Енисейск «чедобских разных волостей ясачных тунгусов», воевода повелел «про тех выписанных диких людей тех тунгусов расспросить, где те дикие люди и в каких местах живут и каковы они в рожи, те люди, и какое на себе платье носят». На допросе один из прибывших сказал: «вверх де по Тунгуске реке идучи, на левое стороне против деревни Кужемской, где живет енисейской пашенной крестьянин Васька Панов с товарищами, на высокой горе, в камени от Тунгуски реки версты с три видел он, Богдашко: те де яма во все стороны кругла шириною аршина по полтора и ис той де ямы исходит дух смрадный, человеку невозможно духа терпети, и у той де ямы стоять он, Богдашко, долго не мог от того смрадного духа и отошел де от ямы, лежал от того духу головною болезнью день... а около де тое ямы мелкои и большой стоит лес на корню, по местам знаки строганы ножем или иным чем во многих местах, а у своей братии, у тунгусов, он, Богдашко, слыхал, что живут де в тое яме люди, а имя тем людям чюлюгден, а ростом де те люди среднему человеку в груди, об одном глазе и об одной руки и об одной ноге...» Хотел Богдашко Чекотаев сам посмотреть на чюлюгдеев, ему удалось даже подстрелить одного из них, но «дикие люди того застрелянного взяли к себе», иного де ничего он, Богдашко, про тех диких людей не слыхал».

Эта отписка является замечательной иллюстрацией к тому, что было сказано нами выше о мифологизации преданий. «Чюлюгдеи», по-видимому, одна из разновидностей легендарной чуди, и хотя предания о том и другом «народе» локализованы в различных местностях, сущность их генезиса бесспорно одинакова.

Неизжитые языческие верования, характерные для русских жителей Урала XVII века, способствовали быстрому усвоению ими остяцких, кыштымских, башкирских и татарских легенд и преданий. Это усвоение оказалось органичным и образовало устойчивую традицию в фольклоре Урала, которая и теперь проявляется в творчестве местных сказителей.

Вопрос о взаимодействии культурных и, в частности народно-поэтических традиций различных народностей,

заключенных в рамки одной местности, поднимался в русской науке неоднократно, но до сих пор ясного, научно обоснованного ответа на него мы еще не имеем.

Этнографы XIX века А. П. Щапов, Н. М. Ядринцев, П. А. Головачев и другие понимали подобные взаимодействия как своеобразную борьбу, которая неизбежно заканчивалась поражением какой-либо стороны. В том, какая сторона оказывалась побежденной, названные ученые не сходились. А. П. Щапов доказывал, что, перевалив Урал и оторвавшись от своего корня, русская народность в Сибири оказалась неустойчивой, как в физическом, так и в моральном отношении, и не смогла противостоять натиску чуждой, оказавшейся более сильною, крови. Он считал, что поэтическая стихия «туземных племен» захлестнула русские фольклорные традиции в Сибири.[85] Н. М. Ядринцев и П. А. Головачев, напротив, признавали победу за русской стороной. «Культурные черты русской национальности были, без сомнения, выше инородческих,— писал Ядринцев,— вот почему она должна была мало того, что отстоять свою культуру, но и привить ее к среде низшей».[86]

Советские ученые поставили решение этого вопроса на более правильную платформу. М. К. Азадовский, выступая против доводов сторонников сибирского «областничества», высказывал мнение, что взаимодействие культур двух или более народностей, находящихся друг с другом в тесном контакте, способствует их взаимному обогащению, не отражаясь при этом на традиционных национальных формах.[87]

Но правильно решая вопрос, М. К. Азадовский прослеживал процесс взаимодействия народно-поэтических традиций двух народов так же, как Щапов и Ядринцев, т. е. по линии их противопоставления. Такой подход к

---

[85] А. П. Щапов. Мысли сибиряка при взгляде на нравственные чувства и стремления сибирского общества. — «Отечественные записки», 1872, № 10, его же: Историко-географич. и этнографич. заметки о сибирском населении.— Известия Сиб. отд. РГО, т. 3, № 3, 4, 5.

[86] Н. М. Ядринцев. Сибирь как колония, СПб., 1882, стр. 10—65; П. Головачев. Взаимное влияние русского и инородческого населения Сибири. — «Землевладение», Пб. 1902, № 2—3.

[87] М. К. Азадовский. Сибирская живая старина. Иркутск, 1926, стр. 41; см. об этом также в статье М. Г. Китайника «Устное народное творчество Урала» (Уч. записки Уральского госуниверситета, вып. V, 1949, стр. 5—6).

делу нам кажется не совсем верным, потому что он, по существу, мало что объясняет. Действительно, если две народно-поэтических стихии резко противоположны, то что заставляет их проникать одна в другую? И с чего начиналось такое проникновение?

Факты показывают, что не различие, а сходство каких-либо звеньев народно-поэтических традиций становилось причиной их взаимодействия. Стало быть, подходить к этому процессу надо не путем противопоставления, а путем сопоставления, путем установления того общего, что было в двух культурах, что служило первым контактом между ними, первым каналом, по которому элементы одной культуры проникали в другую.

Мы уже говорили, что рассказ о людях, живущих под землей, был воспринят первыми уральскими засельниками от татар (в северных районах — от ненцев, ханты-мансийцев, а в глубине Сибири — от бурят, кыштымцев и т. д.). Речь идет не о механическом заимствовании, а о перенятии лишь главного мотива, дошедшего в виде слуха, на основании которого русские сложили свое оригинальное предание. Но как могло случиться, что русские люди, опередившие в своем сознании татар и, в частности, кыштымцев на целую историческую эпоху, могли поверить в невероятно баснословный слух и развить его в поэтическое повествование? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к истории самого мотива. При этом оказывается, что он был присущ народно-поэтическому творчеству как того, так и другого народа, хотя и не в одинаковой степени.

Рассказы о баснословных народах или, как их называли старинные русские книжники, «дивьих людях», «диовцах», встречаются в литературах почти всех культурных народов, на известных стадиях их развития. Особенно процветали они, по-видимому, на Востоке у индусов, персов, арабов, но немногим уступали им и те, которые ходили в Европе в течение более 2500 лет. У Гомера мы находим упоминание о Пигмеях, живущих где-то в Ливии и сражающихся там с журавлями, о людоедах Лестригонах, об одноглазом великане Полифеме. Ряд подобных известий о баснословных народах мы находим у Геродота; таковы его рассказы о макробиях, неврах, счастливых гипербореях, одноглазых Аримаспах, плешивых Агриппеях и т. д. У греческого писателя Ктезея,

жившего в V—IV веках до н. э., имеется интересное описание необычайного существа Мартихора,— величиною со льва, с человеческим лицом и ушами, с тремя рядами зубов и с хвостом, как у скорпиона. Вера различных народов в «дивьих людей» нашла отражение в позднейшей библейской литературе, например, в рассказах, посвященных Гоге и Магоге.

В эпоху средневековья путешественники, проникавшие в отдаленные страны (Плано Карпини, Марко Поло и др.), приносили из своих странствий новые рассказы в том же роде. Так, в «Книге природы», составленной из описаний различных путешествий, находим иллюстрации с изображением «дивьих людей» и чудовищных зверей.[88] Говорят, что сам Линней верил в существование хвостатых людей, ходящих на четвереньках, с волосами на животе, отвисающими до земли.[89]

Не подлежит сомнению, что некоторые из этих известий, разбросанных в древней, средневековой и новейшей литературе Запада, проникали с довольно отдаленного времени и в литературу русскую. В допетровскую эпоху в России, например, был распространен «Азбуковник», содержавший в себе статьи «О людях дивных». По нему, очевидно, русские люди знакомились и с Пигмеями, и с Монокулами, и с Сатирами, и с Псиголовцами, и со многими другими баснословными людьми-чудовищами.

Так что выйдя за Урал и услышав там рассказы о чуди, живущей под землей, и безголовой, русские вполне могли поверить этому. Правда, о подземных людях русские слышали впервые, так как ничего подобного в их устно-поэтическом репертуаре до этого не наблюдалось (вера в существование загробного мира — явление совсем иного плана). Но как у русских, так и уральских народностей хранились легенды о подземных необыкновенно крупных животных. У удмуртов, остяков и кыштымцев эти легенды связывались с рассказами о мамонтах, остатки которых (кости и бивни) часто находили в земле. Отсталые народности полагали, что «мамонт постоянно, даже в самые лютые зимы живет под землею и ходит взад и вперед».[90]

---

[88] Das Buch der Natur von Konrad. Megenberg, B. 1836, стр. 33—34.

[89] «Древности». Изд. РГО, М., т. XIV, 1890, стр. 19.

[90] С. Усов. Единороги. — В кн.: Сочинения С. Х. Усова, Т. 1, СПб, 1888, стр. 373.

Представление о большом звере, живущем под землей, существовало и у русских — задолго до прихода на Урал и в Сибирь (но, возможно, здесь не обошлось без влияния северных народов, которые рассказывали русским, добиравшимся до легендарной Мангазеи, о великих чудищах — мамонтах). Так или иначе в знаменитой «Голубиной книге» поется об Индрике-звере, что он:

Зверь всем зверям мать...
И он копал рогом мать сыру землю.
Выкопал ключи все глубокие,
Достал воды все кипучие...
И он ходит здесь по подземелью...
Проходит все горы белокаменные,
Прочищает ручьи и проточины,
Пропущает реки, кладези студеные...[91]

Таким образом, Индрик представляется очень большим зверем, который живет под землей, прорывает там ходы и открывает путь рекам. Такое изображение Индрика вполне подходит к легендам, сложившимся у северных народов о мамонте. А если это так, то русским не трудно было поверить татарам и другим сибирским народностям, рассказывавшим о чуди, чюлюгдеях и т. п.

Итак, на основании анализа предания «Откуда курганы взялись» можно сделать заключение, что произведения подобного жанра возникали как живые отголоски реальных событий; но с течением времени фактический остов их обрастал легендарными мотивами, что явилось следствием особенностей мировоззрения самих русских людей XVII века и результатом влияния на них уральских и сибирских народностей. Именно поэтому локальные черты уральских преданий постоянно стирались.

Совершенно обратный процесс локализации протекал в жанре легенды. Выражаясь образно, **предания вырастали на местной почве, а легенды врастали в нее.**

Не менее популярна, чем предание о чудях, на Урале и в Сибири легенда о Ермаке, при помощи хитрости отнявшего у татар землю. В зависимости от места легенды в ней может изменяться состав действующих лиц: иногда имя Ермака заменяется именами Строганова,[92]

---

[91] Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 1, 1848, стр. 43.

[92] Этот вариант легенды записала в Пермской области в 1959 году студентка Челябинского пединститута З. Курбатова.

Ивана Кольца,[93] крестьянина Гилева,[94] в качестве обманутого выступает чаще всего Кучум, а вместо него могут быть: якутский богатырь Тыгын, ногайский князь Урус, татарский хан Чолябей.[95] Приведем, на наш взгляд, наиболее характерный и художественно полноценный текст, записанный в 1955 году в селе Старый Тартасс Венгеровского района Новосибирской области:

«Кучум-хан на Тоболе жил. Был самый сильный в Сибири царь. Но вот однажды из русской земли человек пришел. Ермаком назвался. Начал он с татарами говорить, но те понять его не могут. Поселился Ермак в степи рядом с татарами, на охоту вместе с мурзами ходил, калякать по ихнему научился. Спрашивал их: почему они хлеб не сеют, из Бухары привозят? — «Не умеем»,— отвечают.— «Дали бы мне землю, я бы вас научил».— «А много тебе земли надо?» — спросил его Кучум.— «Совсем немного: сколько можно одной бычьей шкурой покрыть». Кучум-хан созвал султанов своих и мурз и попросил у них совета. Они сказали: «Страна величиной с бычью шкуру не велика. Глупый русский мало просит — дадим». Ермак взял теперь цельную шкуру быка, располосовал ее на тонкие, как нитки, ремни, сделал из них круг. С одного бока круг вершины Урала задевал, с другого — высокий берег Иртыша упирался. Ермак, выходит, обманул Кучума. Этот велел посмотреть, сколько земли накрыла бычья шкура. Слуги посмотрели, а, посмотревши, сказали: «Неверующий захватил много земли». Хан рассердился, велел схватить Ермака и убить его. Да Ермак-то не моргал. Привел с Урала свое войско и прогнал Кучума».

Как и во всех других вариантах легенды, здесь главным является мотив с бычьей шкурой. Ясно, что в действительности такого «торга» не было и не могло быть. Мотив явно легендарный и при этом широко распространенный в фольклоре различных народов.

Известно, что античная литература впервые запечатлела подобный миф об основании Карфагена. Царица города Тира Дидона, опасаясь гнева своего деверя, лю-

---

[93] В кн.: Дионео. На крайнем северо-востоке Сибири, 1896, стр. 228—229.

[94] Городец. . Азан-Юрты. — «Этнографическое обозрение», 1906, № 1—2, стр. 108.

[95] Записана автором в с. Шемаха Челябинской области.

того Пигмалиона, убившего Сихея, мужа Дидоны, собрала своих единомышленников, села на корабль и бежала из родного города. Дидона пристала у берегов Северной Африки и просила гостеприимства у одного из цунийских царьков — Ярба. Ярбу не хотелось отвести место для поселения пришельцев, и Дидона пустилась на хитрость: она просила Ярба продать ей столько земли, сколько можно обмерить одной воловьей шкурой, и когда сделка состоялась, Дидона изрезала шкуру на мелкие тесемки и ими обмерила и заняла земли столько, что могла построить значительный укрепленный город. Так царица Дидона обманула царя Ярба, и так возник Карфаген. За это местные жители назвали Карфаген «бирсой», финикийским словом, означающим шкуру.

> Столько купили земли, от сего прозванной Бирсой,[96]
> сколько воловьею шкурой могли окружить на прибрежье.

Как видим, сходство мотивов полное. Вот и возникает вопрос: каким образом легендарный сюжет, существующий тысячи лет, вдруг привязывался к историческим лицам и событиям различных эпох и различных народов? Попробуем разобраться.

Этнографы, записывающие легенды в XIX веке (Дионео, Городцов, Радлов), объясняли это простым заимствованием. Нам кажется, что очень трудно связать древних греков и, к примеру, ишимских татар или якутов, да еще через 2500 лет. И все-таки что-то роднящее должно быть, иначе совпадения не объяснить.

Легенда своими корнями уходит в очень глубокую древность (III—I века до нашей эры). В то время у разных народов существовал один интересный обычай, который наблюдался также и у сибирских народностей. Обычай этот, получивший в литературе название «немого торга», состоял в том, что обмен товаров между двумя племенами проходил без переговоров и даже без того, чтобы торговцы видели друг друга.

Геродот рассказывает, со слов карфагенян, что так торговали мореплаватели с народами Африки по ту сторону Геракловых столбов (Гибралтара). Они выгружали свои товары на известном месте берега, потом возвра-

---

[96] Виргилий. Энеида. Перевод В. Сенковского, Кн. 1, СПб., 1775, стр. 18.

щались на суда и разводили на них огонь. Туземцы замечали дым, выходили на берег и клали рядом с товарами — золото. Тогда карфагеняне снова высаживались на берег и смотрели, довольно ли золота; если было довольно, они брали его и оставляли товар, если нет, возвращались обратно и ждали. Туземцы снова приходили и добавляли золота если находили товар того стоящим. При этом ни с той, ни с другой стороны не было несправедливости: одни не касались золота, пока количество его не становилось соответственным ценности товара, а другие не трогали товара, покуда за него не было взято золото.[97]

Д. Н. Анучин, основываясь на данных летописца Гюряты Роговича (XI в.), путешественника Герберштейна и историка Шеффера (1657 г.), делает вывод, что «немой торг» широко был распространен и между сибирскими племенами. Герберштейн приурочивает известие о «немом торге» к людям Лукоморья (средняя часть течения Оби). «Жители города Грустины и Серпонова ведут с ними (людьми Лукоморья) торговлю необыкновенным неизвестным в других странах способом, ибо когда у них наступает определенное время умереть или заснуть (повидимому, зимнее сидение.— **А. Л.**), они складывают товары в известном месте, а грустинцы и серпоновцы уносят их, оставляя вместо них свои товары и делая ровный размен. Возвратясь к жизни, лукоморцы требуют назад свои товары, если находят, что им сделана несправедливая оценка; оттого возникают между ними весьма часто споры и войны.[98] Иногда, по свидетельству С. Турбина, случалось так, что из-за недодачи «одной шкурки» виновное племя изгонялось из пределов данной местности или уничтожалось совсем. Поэтому «обычай этот... соблюдается свято, к общей для всех пользе, так как нарушение доверия кем-либо одним могло отозваться весьма невыгодно на всех других, которые бы оказались в том же положении».[99] Не с тех ли пор дошло до нас выражение: «Шкура быка дорога, еще дороже земля-кормилица»?

---

[97] Геродот. История, в девяти книгах. Перевод Мищенко. Т. 2, М., 1888, стр. 190.

[98] Д. Н. Анучин. История ознакомления с Сибирью до Ермака. СПб., 1890, стр. 81.

[99] Там же, стр. 82.

Связь легендарного мотива о завладении страною при помощи «бычьей шкуры» с этим обычаем, нам кажется, проступает очень явственно. Вполне возможно, что схожие легенды карфагенян и урало-сибирских народностей возникли независимо одна от другой, на основе общего для них обычая — «немого торга». В том, что у древних народов, разделенных огромным расстоянием, оказались одинаковые обычаи,— нет ничего удивительного. Исследования ученых, проводивших раскопки зауральских курганов (работы Чугунова, Малюгина, Киселева), показывают, что в культуре сибирских и средиземноморских туземцев вообще очень много сходного, родственного. Так, проф. Чугунов, разрыв курганы, обнаружил в них следы странных похорон. Тело оказалось разрубленным на четырнадцать кусков, разбросанных по могиле. Заботливое и прочное устройство могильного склепа, а равно насыпание могильного кургана,— все это говорит за то, что похороны сопровождались определенным ритуалом, характерно-близким к мифу об Озирисе и Изиде. Там, в этом мифе, свирепый Сэт убил своего бога Солнца — Озириса, разрубил на 13 частей и разбросал в беспорядке по всему свету. Изида, жена и сестра Озириса, долго ходит и собирает дорогие останки и, только собрав весь труп, оживляет Озириса. Время, пока Озирис был мертв, было временем мрака, временем сна природы. Миф явно носит следы северного происхождения, так как во время власти Сэта, время мрака, скорее нужно приравнивать к зиме, чем к периоду палящего зноя, какие знает, допустим, Египет.

Р. Малюгин, разбирая наблюдения проф. Чугунова, пришел к смелому заключению. «А кто знает? Быть может, гиксы Египта и чудь Западной Сибири — две ветки одного и того же племени. Быть может, сибирский курган и египетская пирамида — одна и та же форма могильной насыпи, выраженная разным материалом».[100]

Как видим, существование сходных обычаев у столь отдаленных народов — факт не такой уж удивительный.

Так или иначе, к моменту прихода Ермака в Сибирь здесь знали мотив, похожий на карфагенскую легенду. Местные народности (их тогда именовали «сибирскими

---

[100] Р. Малюгин. Легенды и географические названия. — «Сибирские огни», 1926, № 4, стр. 113.

туземцами»), которые чаще всего воевали друг с другом из-за «шкурки», из-за нарушения правил «немого торга», естественно в подобном же свете представили нашествие «русов». В различных местностях древний мотив прикрепляется к разным именам: в Пермском крае — к имени Строганова, в большинстве районов Зауралья — к имени Ермака, дальше на Восток — к имени Ивана Кольца. Отсюда обилие вариантов легендарного сюжета, что в свое время вызвало недоумение П. А. Городцова.[101] А удивляться, в сущности, нечему. На одном и том же мотиве (напомним, что «немой торг» существовал на севере Урала и во многих районах Сибири вплоть до прихода русских, а С. Турбин наблюдал его еще в середине XIX века в Амурской области) возникают вполне оригинальные произведения с определенными идейными установками. Последнее зависело от среды, в которой бытовала легенда.

Если говорить о нашем варианте, то следует признать, что сначала рассказ о хитрости Ермака, по-видимому, был известен только местным татарам. Они, по своему истолковывая факты, хотели представить дело таким образом, будто Кучум сам уступил степь Ермаку. Это подтверждается тем, что во всех легендах, записанных на эту тему от самих татар, говорится, что, когда Ермак (он чаще всего называется охотником или рыболовом, значительно реже — вором), благодаря своей уловке, отмерил огромное пространство степи, люди хана вышли посмотреть и, посмотревши, сообщили своему повелителю: «Неверующий захватил много земли». Хан сказал: «Это еще не много — мы имеем земли достаточно, так что не следует горевать». И дали ему землю сами».[102]

В некоторых татарских вариантах путь, который привел Ермака к власти в Сибири и на Урале, изображается еще более мирным, образ Кучума идеализируется еще сильнее. Ермак будто бы жил на берегу Иртыша, ловил рыбу и дарил ее Кучум-хану. Потом он попросил у хана земли величиной со шкуру, и тот велел дать ее. Ермак поселился на захваченной земле и по-прежнему дарил татарину рыбу. Однажды Кучум увидел что подаренные

---

[101] П. А. Городцов. Азян-Юрты. — «Этнографическое обозрение», 1906, № 1—2.
[102] Там же, стр. 108.

рыбы лежат в стройном порядке, как солдаты, а головами повернулись на запад. «Эту страну возьмут русские,— сказал хан,— лучше уйти самим».[103]

Русские, перевалив Урал, услышали эти рассказы и сразу же включили их в свой обиход. Им явно импонировал в легенде образ Ермака, наделенный глубоким умом, находчивостью, хитростью. Однако не все в легенде отвечало их настроениям. Вчерашние сподвижники Ермака, и их ближайшие потомки хорошо помнили своих товарищей, проливших кровь на той самой земле, которую будто бы Кучум уступил сам. Легенды, записанные от русских, сохранив в неприкосновенности мотив с «бычьей шкурой», включили в себя рассказы о том, как Кучум-хан, увидев, что его обманул пришелец (в данном случае Ермак выступает уже в своей исторической роли, как казачий атаман), велел отобрать у него отмеренную землю. Началась борьба, закончившаяся присоединением Сибири к России. Иногда рассказ доводится до гибели Ермака; древняя «карфагенская» легенда контаминируется с историческим преданием о панцире Ермака.

Так легендарный сюжет был притянут, выражаясь словами В. Л. Комаровича, к «урочищу».[104]

В дальнейшем легенда становилась все более «местной», что подтверждается записями, произведенными в Башкирской АССР и Челябинской области. В первой из них городом бычьей шкуры без каких-либо оснований объявлена Уфа. В этом факте сказалась сила инерции, которую приобрела на Урале популярная легенда. Совершенно механически она приспосабливается к истории возникновения столицы Башкирии. Известно, что Уфа на-

---

[103] В. Радлов. Предание русских инородцев.— «Деятель», 1898, № 3, стр. 18.

[104] В. Л. Комарович одним из первых задался вопросом, что притягивает к местности легендарные мотивы. Он писал: «...на вопрос, что притянуло к урочищу легендарный сюжет, — ответ не всегда может быть найден так легко и просто, по крайней мере адептами сравнительно-исторической школы. В самом деле, что из того, что в местной псковской легенде о горе Судоме обнаружен (еще Буслаевым) в качестве ее сюжета тот же апокриф («суды Соломоновы»), что и в одном из эпизодов «Дон-Кихота»: повод к местному его приурочению лежит совсем в другой плоскости. Повод этот надо искать или в так называемой народной этимологии соответствующего местного названия, т. е. в фактах языка... или в данных археологии». — См.: В. Л. Комарович. Китежская легенда. М.—Л., 1936, стр. 1.

чала строиться в 1586 году, т. е. в эпоху Ермака, но самого героя здесь не было. Однако легенда приводит его на место будущей Уфы, где он затевает свой «торг» с нагайским князем Урусом. Выбор противника Ермака не случаен (в этом и есть, по-видимому, соль данного варианта легенды). Русские казаки строили город вместе с башкирами, которым крепость была нужна для защиты от казахов и других кочевников. Только Урус противился и всячески мешал строительству новой крепости. Он допрашивал московского царя в официальном письме: «Для чего, государь, на Самаре и Волошке города поставил?» И требовал их уничтожения.[105] Легенда высмеивает незадачливого князька, в споре с Ермаком он выглядит смешным и жалким.

Челябинский вариант сложился немного позже: здесь нет Ермака. Его место заняли яицкие казаки, которые, задумав строить крепость на берегу Миасса, сумели обхитрить владыку этих мест Чоляби-хана. Отсюда будто бы и название Челябинска. В данном случае легенду притянула к урочищу народная этимология, т. е. народное объяснение того или иного названия.

Так на уральской земле появляются первые ростки местного оригинального творчества. От них берут начало уральские устно-поэтические традиции, ведущие к позднейшим преданиям и легендам, а через них — к замечательным уральским сказам. Неудержимый поток фантазии, любопытные сказочные персонажи, не встречающиеся в других местностях, живописность и цветистость речи — все это получает объяснение при знакомстве с первыми уральскими преданиями и легендами.

Для нас сейчас особенно важны два вывода. Во-первых, полностью подтверждается положение А. М. Горького о реальных основах фантастических образов и сюжетов. Во-вторых, общность некоторых образов и связанных с ними мотивов в фольклоре разных народов объясняется не только сходными условиями бытия, но и родством совершающихся в народном поэтическом творчестве процессов.

Эти выводы станут очевидными, когда мы сопоставим уральские предания и легенды, бытовавшие среди рабочего и крестьянско-казацкого населения.

---

[105] Л. Е. Иофа. Города Урала. М., 1951, стр. 64.



ГЛАВА
2

Предания о „чуди“ в среде „работных“ и крестьян

Урал с самого начала интенсивного заселения его русскими (XV в.) развивался как промышленный край. Следовательно, уже первые предания и легенды, родившиеся здесь, бытовали как в крестьянско-земледельческой, так и в рабочей заводской среде. Предание «Откуда курганы взялись» и легенда «Ермак обманул Кучума» многократно фиксировались во всех социальных слоях населения Урала. Имеются ли какие-либо принципиальные различия в идейно-художественном содержании этих произведений, записанных соответственно в рабочем и крестьянском обиходе?

Какова идейно-художественная направленность предания «Откуда курганы взялись» в крестьянских вариантах?

В нашем распоряжении имеется 42 варианта предания, записанных в различных земледельческих районах Урала. Все они по цели своего сказания очень близки друг к другу: объясняют происхождение того или иного кургана, «городища», или их названия. Но по характеру решения темы, по отношению к историческому факту все варианты образуют пять типологически-родственных групп.

Самую большую группу образуют предания, записанные в разных районах Урала — от Верхотурья до Оренбургских степей, которые объясняют происхождение курганов в связи с историей «самопогребения» чуди. Самое

понимание чуди различно, но сущность идейно-художественного решения темы всегда остается одной и той же. В станице Еткульской Челябинского уезда на вопрос, откуда произошли курганы, обычно отвечали так: «...когда-то на этом месте жили чернокожие люди, которые, видя растущий в местах их обитания белый лес, говорили между собою: «Вот вырос белый лес, скоро придет белый народ, и мы все погибнем». Впоследствии, заслышав о скором приходе белых людей, они построили себе избушки в земле, утвердив крышу на столбах, а потом войдя туда, подрубили столбы, и всех их придавило».[106] В селе Каменском, того же уезда, «чернокожий народ» именуется «чудью», мотив предзнаменования в виде «белого леса» снимается, но в остальном трактовка темы принципиально ничем не отличается: «Жил народ чудь. Народ этот, услыхав, что двигается белый русский народ в их страну, устроили зданья на столбах, верх закрыли толстым слоем земли, подпилили столбы и все погибли под земляною крышею».[107]

Почти дословно версия о чуди, которая погребла себя при известии о «белом народе», повторяется в Коельской станице Троицкого уезда, в селе Куликово Шаламовской волости Челябинского уезда, в Селезянском хуторе Еткульской станицы, в Миасской станице и т. д. Меняются только названия народа («чуди», «чудаки», «шуты») и определение типа жилища («землянки», «избушки», «балаганы», «зданья»). В селе Новокумлякском Константиновской волости Троицкого уезда известие о русских сочетается со слухами о христианах, однако сама идея православия здесь еще не нашла своего выражения; цель предания — объяснить происхождение ряда местных географических названий: «В старые времена, много лет тому назад в здешних местах жили какие-то неизвестные люди («шуты», как их здесь зовут), жили они в землянках, или балаганах; когда появились христиане, т. е. русские, то шуты эти перепугались их, забрались в свои балаганы и нарочно обрушили их на себя, отчего и образовались курганы, называемые здесь «древние горки», «горки» и

---

[106] Предания о курганах в Оренбургской губернии. — Труды Оренбургск. Уч. Архивной комиссии. Вып. VI, под ред. Н. С. Шукшинцева. Оренбург, 1900, стр.129 (в дальнейшем — Труды ОУАК).
[107] Там же, стр. 129.

«ямы».[108] С целью объяснения названия «чудской бугор» говорится предание и в станице Уйской: всякие оценочные мотивы здесь выражены очень слабо.

Для первой группы преданий «Откуда курганы взялись» характерна безоговорочная вера в существование чуди, не подвергается сомнению факт странного по непротивлению «самопогребения» целого народа и придается большое значение мотиву предсказания, представленному в образе «белой березы». Учитывая это и все, что было сказано нами о происхождении самого предания, можно утверждать, что первая группа крестьянских преданий является наиболее древней и традиционной.

Последующие группы отличаются от первой попытками логического обоснования главного факта, положенного в основу предания. Иначе говоря, слух о «древних людях» подвергается критическому осмыслению. Делается это чаще всего с двух позиций: религиозной и исторической.

В Нижнеувельской станице Троицкого уезда происхождение курганов объясняется обрядовыми действиями, будто бы совершавшимися на могилах «чудей». «В районе Кичигинского поселка,— говорят здесь,— в незапамятные времена жило племя «чудь», у которого был обряд: во время поминок возить на могилы умерших родственников землю, отчего и образовались курганы».[109] Жители д. Косой Брод Екатеринбургского уезда говорят об обычае «чудей» хоронить вместе с умершим мужчиной всех его жен (в другом варианте — только младшую жену),[110] для которых и сооружается «подземное жилище», т. е. пустотелая насыпь, где женщина может оплакивать покойника до самой своей смерти.[111]

Подобные предания мы относим ко второй группе, которую условно назовем обрядовой. В этих преданиях, по-видимому, сохраняются отголоски древних обрядов малых северо-уральских и сибирских народностей и, в том числе, обычай захоронения с главой рода его близких. Поздние по происхождению обрядовые предания лишены

---

[108] Труды ОУАК, стр. 131.

[109] Там же.

[110] Записано А. Лазаревым от М. Давлетшина в д. Кособродка в 1964 г.

[111] Там же.

анимистических настроений и говорят о происхождении курганов в весьма реалистическом плане.

Первые две группы преданий проникнуты остатками языческого мировоззрения. Тем больший интерес представляют для нас предания третьей группы, где характеристика чуди дается с позиций православия. В селе Иванково Челябинского уезда было записано такое предание: «Жил здесь когда-то, еще до Рождества Христова, дикий и неверный народ «чудаки», которые затем, когда пришли белые люди, провалились под землю».[112] Здесь обращают на себя внимание детали оценочного порядка. О чудях говорится в резко враждебном тоне, причем сразу же становятся ясны и причины такого отношения: «чудаки» (не — «чудь»!) — «дикий и неверный народ». В другом варианте прямо указывается: «народ не знавший Бога».[113]

Принятие христианства русскими не привело к окончательному искоренению в их сознании мифологических представлений. Поэтому в третьей группе преданий, подчиненных выражению всепобеждающей идеи христианства, мы видим примеры вопиющих нарушений заповедей библейского богословия. Предания несут в себе «сатанинские» мотивы, связанные с верой в чудеса, в колдовство (здесь также фигурирует «предсказательница» — «белая береза»).[114] На преданиях лежит печать противоречий, свойственных и самой православной церкви, пропагандирующей веру в различные «божественные знаки». В станице Миасской рассказывали: «Жил когда-то на этой местности народ, называвшийся «чудаками» или «чудь» и не знавший Бога. Когда явилась необыкновенная звезда при рождении Иисуса Христа, они поняли, что их Богу пришел конец, почему и решили похоронить себя живыми в заранее приготовленных ямах».[115] В других вариантах чудь не хоронит себя, а «проваливается» сквозь землю (мотив явно церковный, хотя и не христианский).

Таким образом, предания третьей группы внешне приобретают совершенно новую смысловую окраску, но внутреннее их содержание остается по-прежнему тради-

---

[112] Труды ОУАК, стр. 129.
[113] Там же, стр. 132.
[114] Записано Г. Г. Копцевой в д. Ситцево Нязепетровского района Челябинской области от Овчинниковой Г. А., 72 лет.
[115] Труды ОУАК, стр. 132.

ционным, соответствующим древним мифологическим представлениям славян. Следует отметить, что предания этой группы сложились и бытовали, по-видимому, в наиболее религиозной уральской казацко-крестьянской среде.

Варианты предания, составляющие четвертую группу, по праву можно назвать историческими. Такое определение соответствует им не потому, что они дают исторически верное объяснение происхождения курганов, а потому, что самый подход к описываемому факту является историческим. Происхождение курганов здесь объясняется историческим прошлым края. В Великопетровской станице Верхнеуральского уезда говорили, что «курганы насыпаны калмыками, бежавшими сюда из г. Астрахани»;[116] в Коельской станице Троицкого уезда утверждали, что курганы — это могилы татар-золотоордынцев;[117] в Воздвиженской станице Орского уезда об историческом происхождении курганов говорили еще более конкретно: «курганы называются марами, которые были насыпаны башкирами, и на этих марах постоянно находились часовые, которые следили за киргизами».[118] В некоторых местах курганы связывают с действиями местных разбойников. Так, в Донецкой станице Оренбургского уезда ходил слух, что «в прежнее время находились здесь разбойники, которые обижали жителей соседних сел, так что россошь, находящаяся недалеко от кургана, носит название «разбойная».[119] И, наконец, имеется еще одна «историческая» версия: курганы — это места захоронения богатств, «награбленных Пугачевым». Такое предание в конце прошлого столетия услышал от зажиточного казака Н. С. Шукшинцев: «По здешним местам проходил Пугачев, который побывал и в дер. Старокумлякской, перебил много не успевшего попрятаться народа и наставил в разных местах курганов, скрыв в них награбленные богатства».[120]

Для упомянутой группы преданий характерно совершенно оторванное от традиции объяснение происхождения курганов; следы далекого прошлого стерлись; обра-

---

[116] Труды ОУАК, стр. 133.
[117] Там же, стр. 134.
[118] Труды ОУАК, стр. 134.
[119] Там же, стр. 133.
[120] Там же, стр. 131.

зовались новые напластования в разработке темы, вызванные историческими событиями, наиболее близкими и понятными рассказчикам. Обращает на себя внимание то, что предания четвертой группы (мы их назвали историческими) распространены только в южных казацких районах Урала, т. е. в местах, тяготеющих к Оренбургу. Вероятно, этим и объясняются особенности их идейно-художественного содержания: самые древние старожилы (первые засельники) этих мест пришли на Урал значительно позднее XVI—XVII вв., когда формировалась художественная традиция, связанная с темой о местных курганах; они никогда не вступали в непосредственный и длительный контакт с местными северными народностями, от которых многое зависело в характере содержания преданий о курганах. Самого упоминания о «чудаках» и «чудях» здесь, как видим, нет.

Наконец, выделяется в общем потоке устно-поэтической прозы о курганах группа преданий, которая развивает традиционную тему в сказочной эпической манере. В некоторых случаях такие предания сохраняют центральные мотивы традиции (говорится о «чуди», о «белой березе», «самопогребении»),[121] но все это уходит на второй план, по сравнению с сказочно-любовной интригой, которая становится организующим началом сюжета. Эти устные рассказы уже трудно связать собственно с жанром предания, хотя лаконизм и географическое приуроченье не позволяют отнести их и к жанру сказки. Вот, например, как звучит предание данной группы, записанное в деревне Абдырова Метелевской волости Челябинского уезда: «В давнее время на северо-западной стороне озера Кидагача царствовал один молодой царь из святых. В одно и то же время на юго-восточной стороне царствовала одна молодая девица, тоже из святых. Вот молодой царь влюбился в нее и хотел взять ее замуж. Но молодая царица, гордая и величественная собой, не уступающая в храбрости и ловкости даже мужчине, предложила своему жениху стреляться из лука: если царь попадет в царицу, то ее возьмет замуж; если же царица попадет в царя, то он будет ее рабом, и земля его будет принадлежать ей; если же царица не попадет, то ее зем-

[121] Записано А. Лазаревым в дер. Есауловка Сосновского района Челябинской области в 1965 г. от А. Г. Перчихина, 73 лет.

ля будет принадлежать ему. Неизвестно: женился ли молодой царь, но оба они были похоронены на противоположных берегах озера Кидагача и над ними насыпаны курганы».[122] В этом предании использован мотив единоборства богатыря с женщиной, часто встречающийся в русском фольклоре (ср. былина о Дунае Ивановиче). В других вариантах заимствования идут от сказки.

Сказочная группа преданий «Откуда курганы взялись» самая малочисленная.

Что является общим во всех крестьянских вариантах предания «Откуда курганы взялись»?

Тематическое родство не помешало своеобразному идейному и эстетическому решению проблемы в различных группах преданий. Однако через все варианты проходит сугубое равнодушие к судьбе «древнего народа», происходящее, видимо, от совершенного незнания его за дальностью лет. Не чувствуется никакой заинтересованности в том, чтобы разобраться в условиях подземного существования «чудей», чтобы осознать род их деятельности, их обычаи и пр. Нормативные начала крестьянских преданий имеют только один аспект — религиозный, да и тот звучит лишь в небольшой части произведений. Социальные вопросы в преданиях о чуди, бытующих в крестьянской среде, не ставятся. Поэтическая фантазия рассказчиков не идет дальше повторения первоначальных фантастических мотивов о «белой березе», о «лицах на груди», если не считать преданий сказочной группы, волшебный вымысел которых привносится из других жанров русского народного творчества — из сказок, былин. Более того, в преданиях исторической группы элементы чудесного исчезают, уступая место вымышленному, но вполне реалистическому объяснению прошлого.

Обратимся теперь к вариантам предания, распространенным в рабочей среде Урала. Напоминаем, что применительно к рассматриваемому нами периоду русской истории «рабочая среда» Урала представляла собою то же крепостное крестьянство, только связанное, временно или постоянно, с трудом на заводах. Поэтому, чтобы показать разницу между рабочими и крестьянскими вариантами предания «Откуда курганы взялись», мы главное внимание должны обратить не на то, где записано данное

[122] Труды ОУАК, стр. 136—137.

произведение, а на отражение в нем специфики мировоззрения и психологии рабочего.

Вариантов предания «Откуда курганы взялись», записанных в заводах и поселках, относящихся к ним, нами взято на учет больше, чем «крестьянских» — 62. Их идейно-тематическое и художественное содержание также не укладывается в одну схему и в силу различных обстоятельств — социального, исторического и географического порядка — приобретает различные смысловые оттенки.

Как и в крестьянских вариантах, здесь главное место (по числу вариантов) занимают тексты традиционного содержания, т. е. рассказывается, что курганы образовались после появления «белого народа» и в результате «самопогребения» чуди. Крестьяне поселков Бутаки, Чуновский, Киселевский, приписанные к Уфалейскому заводу, рассказывали: «Когда-то на белом свете жил народ под названием «чутки», которые скрывались в курганах от владычества русского князя. Приближение конца их свободной жизни они заключили потому, что у них стали расти березы, которые и были грозным предсказанием появления русских. Тогда они сделали срубы или помосты на четырех столбах и в некоторые из них сносили свои пожитки, а в другие сходились сами, а затем столбы эти подрубили, и под рухнувшими навесами погибли сами».[123] На Севостьяновском прииске (Златоустовского уезда) тоже верили в «березу», растущую на «Чудской горке».[124] В Уштагане Троицкого уезда рудничные ходили на «Чудакову горку», чтобы посмотреть «белую березу», умеющую предсказывать.[125] Но уже в этой, топонимической, группе рабочих преданий, более всего приближающихся к соответствующим крестьянским сказаниям, заметны штрихи и черточки, заставляющие насторожиться и разглядеть в них отголоски профессиональной среды. В Глазуновском поселке, где жили золотоискатели из Пластовских приисков, традиционный мотив сохраняется, но дополняется рядом подробностей, не встречающихся в крестьянских вариантах предания. Здесь говорится о том, что «чуди» питались добычею охоты, одевались в шкуры убитых зверей, любили металлы — медь, серебро,

[123] Труды ОУАК, стр. 130.
[124] Там же, стр. 131.
[125] Там же, стр. 132.

золото; народ был суеверным, что и было причиной их гибели».[126]

П. И. Мельников-Печерский в своих «Дорожных записках», запечатлевших его поездку по горнозаводским районам Пермской губернии, пересказывает предание, слышанное им на реке Чусовой: «Жили прежние люди, что зовутся «чудаками». Люди говорят, что тут был ихний город ли какой, завод ли...» — ...Как давно это было? — Да вот мой дедушка, что помер лет с 15 тому назад,— что и ему-то старики кондовые сказывали, будто их деды и прадеды не помнят чудаков... Да вот за гордость наказал их Господь: все перевелись. А куда богаты были: слыхал я, что у них золота, золота было, что у нашего брата соломы...

— Что же? Находили вы клады?

— Какие клады, сударь?! Ведь чудаки-то были колдуны; они заколдовали свое золото...» [127]

В наше время в поселке Андреевка Чебаркульского района мы записали несколько вариантов предания от старых приисковых рабочих. На разные лады они варьируют мотив о «чудаках», которые жили на золоте, но толку в нем не понимали».[128] Другие, наоборот, утверждают, что курганы — это неприкосновенные хранилища богатств — золота и серебра — «чудских князей»,[129] «склады-тайники».[130] Нечто подобное услышал в конце XIX века недалеко от Андреевки (в поселке Полетаевском) Н. С. Шукшинцев.[131] В б. Соликамском уезде существовало предание, что вверх по р. Яйве есть серебряные руды, которые были известны еще «чудакам» (Кругляшова, стр. 17).

Рабочие-крестьяне, трудившиеся на горных промыслах, не случайно поставили в связь предание о «чуди» и слухи о подземных сокровищах Урала. В прежнее время, по воспоминаниям П. П. Бажова, горняки удачу в поисках золота объясняли тем, что старатель нашел в земле

---

[126] Труды ОУАК, стр. 134.

[127] П. И. Мельников (А. Печерский). Дорожные записки. — В кн.: Полн. собр. соч. Т. 12. СПб — М., 1898, стр. 201—202.

[128] Записано в пос. Андреевка Чебаркульского района Челябинской области от В. И. Мурдасова, 56 лет.

[129] Там же, от Г. В. Бортенева, 34 лет.

[130] Там же, от Д. И. Печенкина, 80 лет.

[131] Труды ОУАК, стр. 129.

«ходок», вынутый «старыми людьми», которые были «вовсе маленькие», «знали все нутро» земли и «ходили под землей по одним им ведомым ходкам» («У старого рудника»).[132] «Старые люди», о которых слышал писатель в Полевском заводе, это еще одно название «дивьего народа» — чуди. Не случайно в некоторых местах «чудские курганы» называют «стариковскими могилами».[133] Подмена «чудей» стариками произошла только в рабочих вариантах предания. Особенно устойчивой эта традиция была в районе Полевского и Сысертского заводов. П. П. Бажов пересказывает множество вариантов местных преданий о курганах, слышанных им здесь, и повсюду действующими лицами оказываются «старые люди». «По одним вариантам,— писал Бажов,— это «старые люди» «натаскали тут всякого богатства, а потом, как наши пришли в здешние края, эти старые люди навовсе в землю зарылись, только одну девку оставили смотреть за всем». По другим вариантам, «старые люди вовсе в золоте не понимали, толку не знали» (вспомним андреевские предания.— **А. Л.**). «Хотя золота тогда было много, его даже не подбирали. Потом одна девка ихняя наших к золоту подвела. Беспокойство пошло. Тогда старые люди запрятали золото в Азов-гору, медь в Гумешки вбухали и место утоптали, как гумно сделали».[134]

Мы видим, что традиционный мотив о чуди, их «самопогребении» в рабочем коллективе был переосмыслен в соответствии с его профессиональными интересами. Переосмысление осуществлено на реальной жизненной основе: чаще всего открытие металлов — золота, меди, серебра — происходило в местах древних разработок, по следам деятельности неизвестных («старых») рудокопов. Но «чаще всего» — не значит всегда. Неудачи заставляли думать суеверных горняков, что «старые люди» были «колдунами», могли «заколдовать» свое золото, превратить его в «черную» породу или спрятать очень глубоко и надежно. Традиционные мотивы и образы приобретают совершенно иной смысл: «старые люди», услышав о том, что придет «белый народ», прежде всего думают о за-

---

132 П. П. Бажов, Собр. соч., т. 3, стр. 283.

133 Предание из Верхне-Тагильского завода. — В кн.: Л. Е. Воеводин. Беглый обзор заводских архивов гр. Стенбок-Фермор. Труды Перм. Губ. Арх. Комиссии. Т. IX, Пб., 1905, стр. 102.

134 П. П. Бажов, т. 3, стр. 282.

хоронении не себя, а своих сокровищ. Складываются и новые мотивы и образы: чуди оставляют в «курганах» («в горах») одну свою «девку», которой поручается охрана золота и других драгоценных камней. Не отсюда ли разовьется традиция, связанная с образом Хозяйки Медной горы? Во всяком случае, в некоторых преданиях о курганах и чуди звучит необычный мотив о «красавице Чудо-девице», которая по ночам в окружении сияющего ореола всходит на вершину одного из курганов и настороженно смотрит по сторонам, охраняя покой и порядок своего царства. Горе тому, кто в этот час захочет подняться на курган или проникнуть в тайны «кладовых» минералов.[135] По преданиям, людям доступны только те курганы, которые покинуты «царицей». Об этом слышал рассказ французский географ-путешественник И. А. Бай, посетивший Урал во второй половине XIX века. «Я посетил,— говорил он в публичной лекции, прочитанной в Париже после своего возвращения из России,— около деревни Курганской, в 8 верстах от города, на берегу реки Тобол, «царево городище», которое в действительности представляет огромный курган, снабженный рвом... Более маленькие курганы сгруппированы около него. Если вы спросите у крестьян каких-нибудь разъяснений об этом большом кургане, они вам скажут, что в нем более ничего нет, так как некогда видели вырвавшуюся оттуда среди ночи царицу, богато одетую, увозимую на прекрасной тройке...»[136] В Полевском заводе все удачи и неудачи горняков связывают с именем «девки Азовки», которая выступает как истинная хозяйка местных минеральных богатств (П. П. Бажов, «У старого рудника»).

В Кыштыме до революции говорили про одну сопку, на которой слышны и сейчас по ночам «таинственные» вздохи: будто там «разбойники» спрятали клад для бедных людей, а «гордая девушка» его охраняет, плачет в ожидании, когда придут люди, «с боем возьмут этот

---

[135] Записано А. Лазаревым в г. Нязепетровске в 1964 г. от А. М. Кочетовой, 77 лет.

[136] Барон И. А. де Бай. От Волги до Иртыша. (Публичная лекция, читанная почетным членом Общества, бароном Иосифом Авщеговичем де Бай в Парижском Географ. обществе 10 апреля 1896 г.). Перевод М. М. Дмитриевой — В кн.: Записки УОЛЕ, вып. II, т. XVIII, стр. 305—328.

клад». Этот «призыв» и был слышен по ночам. (Архив Челябинского музея, т. 20, л. 5.).

В силу профессиональных запросов у крепостных рабочих Урала проявился к курганам и слухам о «дивьих людях» гораздо больший интерес, чем у крестьян-землепашцев и казаков. Это и понятно. Если последним для благополучия требовался хороший урожай, зависящий от атмосферных и «наземных» условий, и им не было дела до того, что там совершается в недрах земных, то, напротив, счастье прискателя, старателя, горного рабочего-уральца во многом подчинялось закономерностям устройства «подземных кладовых», разгадать которые было очень важно. В связи с этим традиционные мотивы о появлении «белой березы», о странной внешности «чудей» в рабочих вариантах предания, хотя и сохраняются, но отступают на задний план, уступая место образам и мотивам, служившим для горняков поэтическим объяснением процессов, совершающихся под землей. Не случайно в рабочих вариантах предания меньше говорится о «насыпях», «курганах» и т. п., а больше — о «ямах». Падает и значение топонимического порядка. Рабочим и крестьянам, как-то связанным с разборкою уральских ископаемых, важно объяснить не название поверхностного явления, а тайны, которые приводили древних жителей Уральских гор к открытиям ценных металлов. Поэтому можно говорить об объективно действовавшем процессе, благодаря которому крестьянские предания топонимической группы превращались в рабочие предания генеалогической группы.

Вышеуказанным, видимо, объясняется и то, что среди рабочих вариантов предания «Откуда курганы взялись» мы не найдем обрядовых и религиозных текстов. Осуждение «старых людей» с позиции христианской веры содержится только в предании, слышанном П. И. Мельниковым-Печерским: «да вот за гордость наказал их Господь». В таком отступлении от общего правила ничего особенного нет, если учесть весьма условные социальные границы, существовавшие между крепостными рабочими и крестьянами исследуемой поры. Тем более, что за приведенным выше проклятием «Господа» в предании следуют явно языческие рассуждения о «колдунах» и «заколдованном золоте». Отсутствие христианского религиозного начала в рабочих вариантах предания объяс-

няется отнюдь не атеизмом их носителей, или равнодушием к учению церкви. Просто рабочие понимали, что рассказы о «хозяевах гор» противостоят христианскому вероисповеданию, а поэтому о Боге и «божеском» в них лучше не упоминать. Р. Р. Гельгардт справедливо отмечает, что все легенды Сибири о «хозяевах гор» рисуют образы, «враждебные христианскому Богу»;[137] противостоит ему и девка Азовка из рассказов полевских рабочих, и «горный батюшка», выступающий как «злейший враг церковных обрядов». Стихийное следование традиции приводило рабочих в противоречие с постулатами православной церкви, поэтому христианская оценка «чудей» в их рассказах снимается. Зато историческое начало, прозвучавшее в крестьянских преданиях четвертой группы, в рабочих вариантах заметно усиливается. И здесь же бросается в глаза одна особенность исторического толкования происхождения курганов: наряду с традиционными слухами о том, что курганы являются могильниками татаро-монголов,[138] киргизов,[139] остяков,[140] здесь главным образом творцами насыпных бугров выступают пугачевцы. В Верхне-Авзяно-Петровском заводе говорили, что «во время бытия в Авзяно-Петровских заводах Пугачева кто-то из приближенных его или, быть может, из жителей скрыли в описываемой местности сокровища (речь шла о кургане)».[141] Жители Александровского поселка Орского уезда утверждают: «Курганы насыпаны в Пугачевский бунт жившими в то время здесь киргизами».[142] «Молва несется в народе, что курганы образовались после Пугачева на тех местах, где побиты

---

[137] Стиль сказов Бажова, стр. 187. А. Мисюрев дает социальное обоснование противопоставлению «хозяев гор» Богу и церкви. В предисловии к «Легендам и былям рабочих Южной и Западной Сибири» он писал: «Горный — как бы антипод официального православного бога, злейший враг церковных обрядов. Почему? Только ли потому, что он «нечистая сила»? Но ведь лешие, домовые и т. п. обычно довольно мирно уживались с попами и церквами. К тому же достаточно было покропить избу святой водицей, чтобы домовой присмирел, струсил, убежал. А в легендах, о Горном — иное. Не Горный, а поп приносит на прииски беду». — А. А. Мисюрев. Легенды и были. Новосибирск, 1940, стр. 43.

[138] Соколовский, пос. Челяб. уезда — Труды ОУАК, стр. 136.

[139] Карфиловский пос. Оренбург. уезда — Там же, стр. 137.

[140] Верхне-Кизильский пос. Магнит. стан.— Там же, стр. 137.

[141] Там же, стр. 132.

[142] Там же, стр. 133.

и закопаны люди»,— рассказывают потомки приисковых крестьян из Петропавловского поселка (Белорецкий завод).[143] В Бриенском поселке Орского уезда уверены, что «курганы были насыпаны Пугачевым и на них были его главные пикеты и посты».[144] Курганы в окрестностях Саткинского завода также именуют «пугачевскими».[145]

Интересно, что историческое истолкование происхождения курганов дается в районах, где не нашла сколько-нибудь заметного развития тема: «старые люди — знатоки подземных кладовых». Широкое распространение здесь слухов, связанных с именем Пугачева, понятно: именно в этих местах проходил со своим войском предводитель выдающегося крестьянского восстания. В районах Среднего Урала, где особенно популярен мотив о «старых людях — золотоискателях» и где пугачевская тема не получила такого развития, как на Южном Урале, курганы ставятся в связь с именем Пугачева только по временному признаку: «было это тогда, когда... батюшка Омельян Иванович объявился» (П. П. Бажов «Дорогое имячко»). Р. Р. Гельгардт заметил, что здесь «пугачевское движение сохранилось в народной памяти как событие, от которого рассказчики о прошлой жизни нередко вели хронологическое исчисление».[146] Д. Н. Мамин-Сибиряк уловил у народа эту черту «повествовательного изложения» и отразил ее в романе «Золото». Мина Клейменный рассказывает: «В допрежние времена, еще до Пугачева...[147]» и т. д.

В тех случаях, когда рабочие предания исторической группы не упоминают имени Пугачева, трактовка происхождения курганов все равно отличается от крестьянской традиции. Отличие это состоит, пожалуй, в большей осведомленности о прошлом края. Жители Верхнекизильского поселка, добывавшие железную руду в г. Магнитной для Белорецкого завода, говорили: «Курганы это не что иное, как бывшие прежде жилища кочующего здесь народа, называемого «остяками», который при появлении казачества удалился в глушь Сибирского царства, а земляные жилища их с течением времени обрушились, образовав

[143] Верхне-Кизильский пос. Магнит. стан.— Труды ОУАК, стр. 133.
[144] Там же, стр. 138.
[145] Записано Г. Поповой в г. Сатка от Д. И. Вахрушева, 60 лет.
[146] Стиль сказов Бажова, стр. 291.
[147] Д. Н. Мамин-Сибиряк. Собр. соч. Т. 6, 1949, стр. 182.

курганы».[148] Еще большую осведомленность проявляют жители г. Кунгура, которые в соответствии с местной традицией происхождение курганов объясняют следующим образом: «Лет шестьсот назад здесь жили темные полудикие идолопоклонники, веровавшие в солнце, луну, звезды, гром, молнию, леших, русалок и т. п. Руководили идолопоклонниками кудесники. Когда появились кучки сознательных людей, то идолопоклонники перестали верить кудесникам. Кудесники рассказывали своим исследователям об опасности полного падения их авторитета, и те решили лучше похоронить себя, чем сдаться. Выкопали яму, сделали стойки, закрыли сверху яму (неизвестно чем); насыпали поверх земли, сложили в яму все свои пожитки, поместили здесь также лошадей со сбруей, залезли сами, вышибли стойки и все погибли».[149] На последнем предании сказалось, конечно, время записи (20-е годы нашего века), что, однако, не помешало вере в «самопогребение» чудей. Только более аргументированным стало их действие: во всем виноваты «кудесники» (имеются в виду, очевидно, шаманы), которые убедили соплеменников умертвить себя, чтобы не принять христианскую религию. Исторически это звучит вполне убедительно.

Большая осведомленность и большая аргументация в рабочих вариантах предания «Откуда курганы взялись» обусловлена внутренней заинтересованностью рассказчиков в истории «чудей». Как мы уже говорили, от этого во многом зависело благополучие горняков (им так, по крайней мере, казалось).

Соответствия пятой (сказочной) группе крестьянских вариантов предания в рабочем бытовании мы не нашли. *Сказочные элементы органически* вошли в генеалогические варианты рабочего предания (например, образ царицы, выезжающей на тройке из кургана).

Чтобы прийти к окончательным выводам, нам нет нужды с такой же последовательностью сопоставлять крестьянско-казацкие и рабочие варианты легенды «Ермак обманул Кучума». Ограничимся перечислением фактов, показывающих воздействие рабочей (заводской)

---

[148] Труды ОУАК, стр. 133.

[149] Неволинские предания.— «Кунгуро-Красноуфимский край», 1925, № 2, стр. 7—8.

среды и на эти произведения местной устно-поэтической традиции.

В легенды и предания о Ермаке также проникают мотивы, связанные с темами «зарытого клада», «спрятанного золота». «Сказывали, что Ермак по Быстрому Логу поднимался, там признак был, лодка там где-то закопана с золотом, сам ушел».[150] «Ермак-то сначала золотишко промышлял, ну, пока не намыл богатства, Кучум-хан его не трогал».[151] «Знал Ермак места золотых россыпей, да и на жилу великую натакался. Стал с казаками землю ворошить, воспротивились татарские мурзы.— «Много ли тебе земли надо?» — спросили Ермака.— «Не много, не мало — с козлину шкуру...» [152] Иногда предания говорят о том, что казаки «руду ему (Ермаку) плавили», т. е. Ермак приобретал даже черты заводчика.[153] Проникли сюда и отголоски таких представлений горнорабочих, как вера в «хозяйку горы». Видели ее будто бы в Ермаковой пещере: «Тут недавно плыли какие-то, заходили в пещеру, так белая барыня им показалась: «Что,— говорит,— вам здесь надо?» — «Золото ищем».— «Не ищите, ничего здесь не найдете, все на той стороне».[154] Следы бытования предания в рабочей профессиональной среде сказываются в употреблении соответствующих терминов, в особом пристрастии к металлам и всему «металлическому». В пещере Ермака, оказывается, была «плита большая чугунная»,[155] нашли там «три прутка один около метра, а два покороче, серебряные, потом чашка, не чашка, а как будто для воды, с крышкой, тоже серебряная».[156] Иногда житейская бытовая картина оборачивается неожиданной стороной, свидетельствуя все о той же жажде горнозаводских крестьян проникнуть в «тайны» земли. «Когда первые-то жители приехали, им все золото казалось. Корова тут все ходила — вот она и предвещала золото. Говорили, тут шибко богато место, а обрабатывать нечем...» [157]

---

[150] Кругляшова, стр. 52.

[151] Записано в пос. Андреевка от В. И. Мурдасова, 56 лет.

[152] Записано В. Давлетшиной в 1961. г. в пос. Миньяр Челябинской области.

[153] Кругляшова, стр. 52.

[154] Кругляшова, стр. 53.

[155] Там же.

[156] Там же.

[157] Там же, стр. 28, № 15.

В некоторых случаях Ермаку и его сподвижникам приписываются социальные черты той среды, в которой бытует предание. «У него несколько сот рабочих, команда его была».[158] «Дружина у него была из рабочих собрана».[159] В связи с тем, что на Урале было много беглых людей с местных рудников и горных заводов, предания и легенды о Ермаке включают и их в число покорителей Сибири.[160] Из чистого патриотизма рабочие Чусовского завода доказывали Бажову, что Ермак был коренной уралец: «Здешние-то реки он с молодых годов знал. Ему, брат, вожака не надо было! Сам первый вожак по речным дорогам был!» («Ермаковы лебеди»).[161]

Ермак и «ермачки» в косьвинских преданиях рисуются как «вольные люди», которые непримиримы к врагам горнозаводского люда. Они разрушают заводы, жгут соляные варницы, убивают приказчиков. Мотивы этих преданий, слагавшихся крепостными рабочими Приуралья, проникли даже в исторические песни (П. Н. Рыбников, Песни. т. II, М., 1910, стр. 719—724) и в «Кунгурскую летопись» Ремезова (см.: Китайник. Рассказы рабочих дореволюционного Урала, стр. 77).

Наблюдения показывают, что при известных расхождениях «идейно-художественная концепция» происхождения курганов и завоевания Сибири Ермаком в рабочих и крестьянских сказаниях одинакова. С точки зрения мировоззрения, проявившегося в характере данной концепции, «работные люди» и крестьяне ничем не отличались друг от друга. Их роднит неукоснительная вера в предания старины, в чудесные свойства «чуди» или «старых людей», в различные предсказания («белая береза», «корова, предвещающая золото» и т. п.). Помимо мировоззрения существенным признаком различия могли бы стать принципы отбора и подачи жизненных фактов, иначе говоря, характер художественного мышления. Однако и здесь заметной разницы мы не видим. Реальные факты, лежащие в основе предания и привнесенные жизнью в легенду, чаще всего не подвергаются историческому обоснованию и выступают в окружении разнообразных правдоподобных и неправдоподобных (сверхъестественных)

---

[158] Кругляшова, стр. 41, № 6.
[159] Там же, стр. 41, № 5.
[160] Стиль сказов Бажова, стр. 302.
[161] П. П. Бажов, Собр. соч. в 3 т. Т. II, стр. 283.

сведений. Все это позволяет утверждать, что в рассматриваемое нами время между преданиями и легендами, бытующими соответственно в рабочей и крестьянской среде, не было существенных различий, касающихся их идейно-методологической стороны.

Те специфические черты, которыми отмечены рабочие предания и легенды, отражают лишь особенности профессиональных интересов их носителей и выражаются в виде своеобразных образов, особых сюжетных мотивов, поэтических средств языка. В отличие от крестьянской среды, в заводской массе первоначальная основа идейно-художественного содержания преданий и легенд обогащается новыми, специфическими для Урала, красками, вобравшими в себя устно-поэтическую образность русского народа и местных народностей, которая во многом еще зависела от неизжитых мифологических преданий, как тех, так и других.

Естественно, что оригинальное творчество рабочих Урала проявилось прежде всего в преданиях, отразивших первые впечатления переселенцев от пребывания в новых условиях. Уже в преданиях, посвященных Ермаку, мы встречаем элементы новой образности, новые фантастические мотивы и сюжеты. Порою берутся старые легендарные сюжеты и образы из фольклора других народов, потом они переосмысливаются, притягиваются к местному урочищу, вызывая к жизни оригинальные произведения, предшествующие появлению знаменитых уральских сказов (например, сюжетный мотив «бычьей шкуры»).

В ранних преданиях уральских рабочих соседствуют фантастические и реалистические образы. Как правило, первые связаны с местными природными явлениями, вторые — с местным бытом, с жизнью заводов. Сочетание того и другого порождает тот стиль, который позже станет характерным для устного сказа.

Поражает устойчивость в фольклорной традиции фантастических образов и сюжетных мотивов, возникших в XVIII веке и встречающихся в устном бытовании до сих пор (например, в 1966 году экспедицией Челябинского пединститута были зафиксированы рассказы о «горы хозяйке»).

Любопытно отметить, что именно в рабочей среде предания о курганах, о «чуди», о Ермаке оказались наиболее плодотворной художественной традицией. Объяс-

нить это можно только тем, что нарождающийся пролетариат стихийно искал новые поэтические формы отражения действительности; в оригинальных образах «старых людей», «горы хозяйки» рабочий видел свой мир, отличный от постылого крестьянского, крепостнического образа жизни.

Конечно, анализ вариантов одного предания и одного легендарного сюжета еще не может дать полного представления о том, что нового внесли в русскую народную поэзию ранние прозаические произведения рабочих Урала. Важное значение в этом вопросе имеет своеобразие тематики и идейно-художественного содержания рабочих преданий в целом, в их общей совокупности. Обратимся к этому материалу.

ЧАСТЬ II



ГЛАВА
1

Вопросы жанровой классификации преданий

Преданий и легенд, созданных крепостными рабочими Урала, собрано великое множество, и они могли бы послужить темой специального исследования. Мы такой задачи перед собой не ставим по двум причинам: 1) это увело бы нас в сторону от выяснения эстетической природы рабочего фольклора в целом; 2) исследование преданий как особого жанра народной поэзии проводится целым рядом ученых (В. К. Соколовой, М. Г. Китайником, В. П. Кругляшовой).

Нас в данном случае предания рабочих Урала интересуют не во всех оттенках своего идейно-тематического содержания, а лишь с одной стороны, которая до сих пор оставалась без внимания. Мы говорим о преданиях рабочих Урала как специфическом художественном явлении, оказавшем большое влияние на последующие судьбы местных русских народно-поэтических традиций. Естественно, что подобный вопрос предполагает анализ не одних только художественных особенностей преданий, но и их идейно-тематического содержания.

В нашей науке не раз предпринимались попытки произвести научную классификацию преданий по жанровым и тематическим признакам. Но до сих пор сколько-нибудь приемлемой классификации нет. Первый опыт в этом направлении провел А. Н. Никифоров («Литературная энциклопедия», IX, 1935). Он разбил все предания на пять групп: мифические, натуралистические, историче-

ские, географические и о полезных ископаемых. Критика справедливо упрекала автора за слишком общий характер данной классификации, а главное, за то, что она «не расшифровывает характер произведения, относящегося к той или иной группе», и не охватывает всего «тематического богатства» этого жанра.[162]

В начале 50-х годов М. Г. Китайник предложил свою систему группировки преданий, не отделяя их от устных рассказов с иными жанровыми признаками. В основу классификации он кладет тоже тематический принцип.[163] Таким образом ему удалось установить четыре группы преданий: 1) семейные, повествующие о том, «как приходили рабочие на Урал», «как начинали они обживать призаводскую местность и работать на заводе»; 2) «предания и легенды о первых заводчиках и их наследниках, об их приближенных и заводской администрации»; 3) рассказы «о социальном протесте и о выступлениях в защиту прав рабочего человека»; 4) о «земельных богатствах», в которые вошли образы фантастических существ, вроде Хозяйки Медной горы, помогающие честным рабочим. Классификация М. Г. Китайника не может лечь в основу характеристики рабочих преданий Урала из-за своей произвольности и полного игнорирования внутренних законов жанра. Построенные им ряды не могут рассматриваться как типологически родственные явления: например, предания «семейные» — это видовая категория, которая включает в себя тематические циклы преданий («как приходили рабочие на Урал»), а рассказы второй группы выделены по чисто тематическому признаку, и определенная их часть может быть по праву отнесена к «семейным»; устные повествования третьей группы объединяются социально-политической направленностью, что сразу же нарушает установленный автором принцип классификации.

Элементы социального протеста могут содержаться и в преданиях других групп. Точно также и фантастические образы могут иметь место не только в рассказах о «земельных богатствах».

Тематический принцип классификации преданий, необходимый при любом литературоведческом анализе, вооб-

---

[162] Элиасов, стр. 23—24.
[163] Китайник, стр. 63.

ще не может быть признан научным, так как он никак не ограничивает степень градации материала (число тем можно увеличивать до бесконечности) и не вытекает из внутренних законов данного жанра. Поэтому исследователи, пытавшиеся решить проблему классификации преданий в последующие годы, стремятся учесть и художественную структуру произведений. Л. Е. Элиасов справедливо заметил: «Изучение преданий, сгруппированных по темам, облегчает их анализ, они дают более верное представление о предмете, который отражают. Но это только одна сторона вопроса, касающаяся изучения преданий как фольклорного материала по истории народа и его мировоззрения. При рассмотрении преданий как самостоятельных произведений народного творчества необходимо еще произвести жанровую классификацию, то есть сгруппировать их по своей художественной форме».[164] Однако, правильно определив задачу классификации, Л. Е. Элиасов не раскрывает эстетического механизма самих преданий и различает их лишь по схожести с другими жанрами народной поэзии: 1) предания со сказочными мотивами, 2) предания с элементами мотивов из легенд, 3) предания, сходные по своей форме повествования со сказами, 4) предания, бытующие в форме устных рассказов, 5) предания, бытующие в форме анекдота, 6) предания с использованием образов былинных богатырей. Как видим, художественная специфика самого жанра предания в системе Л. Е. Элиасова совершенно не находит отражения, растворяясь в целом ряде признаков схожести с другими видами фольклорного повествования. Не случайно практический анализ преданий Восточной Сибири он ведет все же по тематическому принципу, группируя материал очень близко к классификации М. Г. Китайника.

Наконец, в 60-е годы В. П. Кругляшова выдвинула (правда, без глубокого обоснования) идею о группировке преданий «в соответствии с разными ступенями процесса образной типизации жизни».[165] По ее мнению, «предания различных тематических групп» обладают разными степенями художественности, что отражает самый процесс формирования жанра: от «примитивных» рассказов

[164] Элиасов, стр. 27.
[165] Кругляшова, стр. 7.

«о начале сел и деревень» — до поэтических рассказов «о сплавке барок», где дается «художественное осмысление» производительного труда и рисуются обобщающие («типические») образы представителей народа.[166] Принцип, выдвинутый В. П. Кругляшовой, интересен, но не может быть принят во внимание уже потому, что не всегда художественный уровень предания, характер его «образной типизации» прямо пропорциональны его тематике; бывают рассказы о начале сел и деревень, которые по степени «образной типизации» стоят выше преданий о производственном труде и народных заступниках.

Неудачи названных исследователей объясняются тем, что они исходили не из внутренней эстетической природы жанра, а из наблюдений над конкретным пластом устнопоэтической прозы, бытуюшей иногда в узких локальных границах (например, район реки Чусовой). Л. Е. Элиасов оговаривается специально на этот счет, предупреждая, что предлагаемая им «классификация преданий прежде всего исходит из особенности местного репертуара» (т. е. Восточной Сибири), но вместе с тем выражает надежду, что «в некоторой своей части она может быть применена вообще для русских преданий в целом».[167] Мы должны разочаровать уважаемого автора: его система не может быть применена к русским преданиям в целом, и не потому, что она основана на местном материале, а потому, что не исходит из внутренних законов жанра.

В. Е. Гусев в своей книге «Эстетика фольклора» наметил, на наш взгляд, правильные принципы жанровой классификации произведений устной поэзии. Он пишет: «...поскольку категория жанра — эстетическая, а не этнографическая и не социологическая, то и собственно жанровая классификация может быть только эстетической классификацией, способствующей познанию эстетической природы данного рода фольклора, т. е. в данном случае — познанию характера и средств типизации эстетического отношения народных масс к действительности».[168] К этому мы должны добавить, что и внутрижанровая классификация должна строиться по такому же принципу, хотя, как и В. Е. Гусев, не исключаем возможности деления материала на «этнические, региональные, этно-

---

[166] Кругляшова, стр. 8.
[167] Элиасов, стр. 24.
[168] В. Е. Гусев. Эстетика фольклора. М.—Л., 1967, стр. 150.

графические, социальные, тематические и, наконец, структурно-формальные группы». Но когда исследователь ставит перед собой задачу дать наиболее общее и полное представление о жанре, он должен классифицировать материал, в данном случае — предания, прежде всего по эстетическому признаку.

В отношении преданий и легенд опыт такой классификации имеется. Он принадлежит Будапештскому совещанию комиссии по несказочной прозе (Sagenkommission), проведенному в 1963 году.[169] Через год, на VII Международном конгрессе антропологов и этнографов, внутрижанровая система преданий и легенд была той же комиссией рассмотрена вновь и по сравнению с ранее принятой несколько изменена в сторону упрощения и большей стройности.[170] Однако, на наш взгляд, принятая комиссией классификация, давая в общем-то представление о тематико-образной структуре жанров предания и легенды, страдает известной громоздкостью, и не всегда выдерживает единый принцип выделения групп (например, этнологические рассказы, мифы разбросаны почему-то по трем разным группам, хотя эстетически они, без сомнения, представляют одно художественное явление). Кроме того, тематические ряды, перечисленные этой системой классификации, при огромном своем количестве все же не охватывают всех тематических сторон идейно-тематического содержания устной несказочной прозы; не учтена, например, такая «массовая» группа фольклорных прозаических произведений как социально-утопические легенды.

Мы согласны с исследователями, которые придерживаются принципа разделения прозаических жанров фольклора на художественные и нехудожественные, однако не можем принять их безоговорочного отнесения преданий, равно, как легенд и сказов, к произведениям, выполняющим только «социально-бытовые функции».[171]

---

[169] Эстетика фольклора, стр. 115—116.

[170] Arbeitsresultat der Sonderkommission der Unternational Society for Folk-Narrative Research. AE, т. XIII, S. 131; см. также: В. Е. Гусев. Эстетика фольклора, стр. 115—116.

[171] К. В. Чистов. К вопросу о принципах классификации жанров устной прозы.— В кн.: VII Международный конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964, стр. 5; С. Н. Азбелев. Отношение предания, легенды и сказки к действительности.— В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, стр. 11—25.

Многочисленные устные рассказы, бытующие в народе и не имеющие эстетической функции, это не предания и легенды, и не сказы, а воспоминания, слухи, толки, которые стоят на грани фольклора. В данном разделе нашей работы мы их не касаемся, скажем только, что в отличие от преданий и легенд, эти «нехудожественные» повествования тяготеют к близкой рассказчику действительности и говорят о частных проявлениях общего (поведение человека на войне, в труде, в быту), о выдающихся командирах, не ставших легендарными и т. п. Предания же, говоря о далеком прошлом, упускают частности и строятся на обобщении.

Мы в своей классификации исходим из мысли, что предания как произведения искусства имеют не только историко-познавательное, но и эстетическое назначение.[172] Следовательно, для классификации преданий важно знать, какую именно эстетическую задачу решает каждое из них в сфере бытования.

Главное в преданиях — прошлое, но не вообще прошлое, а очень далекое прошлое, то, что стало таинственным и вызывает воображение. В этой целевой установке сказывания предания уже заложено эстетическое начало: говорится о таком, что само по себе вызывает эмоции. Сила и качество художественной образности здесь зависят не только от умения и способностей рассказчика (субъекта), сколько от значительности самого описываемого факта (объекта).

Наблюдения над преданиями рабочих Урала, как и над преданиями других социальных групп и местностей России, показывают, что историко-эмоциональные интересы их носителей сводятся к постановке четырех вопросов:

1. Почему так называется?

2. Откуда я (мы) и как все это произошло?

3. Кто мой враг и друг? В чем мое (наше) спасение?

4. Что это? (О чудесных и непонятных явлениях).

Данные вопросы являются обобщающими; каждому

[172] Устные рассказы, обладающие только историко-познавательной ценностью, мы не относим к жанру предания и выводим за пределы фольклора вообще.

из них соответствует группа преданий, связанных единством художественных принципов в изображении действительности и отличающихся в этом отношении от преданий других групп. Следовательно, каждая такая группа представляет именно жанровую разновидность предания. В соответствии с перечисленными выше вопросами можно выделить четыре жанровых разновидности предания:

1) *топонимические,*
2) *генеалогические,*
3) *социально-утопические,*
4) *демонологические.*

Общее в преданиях — рассказ о далеком прошлом. Но топонимические предания отличаются краткостью, практической приложимостью; генеалогические — сосредоточивают внимание на разработке человеческих характеров, они в большей степени историчны и художественны; демонологические — неотделимы от фантастики, от древней мифологии; социально-утопические — основаны на вере человека в спасительные силы (построенные на материале прошлого, они обращены смыслом своим в будущее).

Все предания, за исключением социально-утопических, отличаются от легенд; даже демонологические предания, наиболее фантастические, повествуют о реальном факте — о грозе, о шуме в горах. Непонятные природные явления могут быть неправильно поняты, истолкованы, но они всегда **реальны**. Легенды же по сути своей идут от вымысла, от утопических представлений. Последнее качество свойственно, например, и рассказам о «народных заступниках», поэтому социально-утопические предания, каковыми являются повествования о «народных заступниках», трудно отличить от легенды.

Итак, намеченные разновидности преданий и легенд выделяются не по тематическому признаку, а по их отношению к историко-эмоциональным запросам народа, иначе говоря, по характеру эстетического отношения к прошлому. Темы в каждом типе преданий неисчерпаемы; одна и та же тема может проходить через все группы преданий. Тема социального неравенства, например, может составить главную идею топонимического предания, как в этом случае: «У нас Увильды-то чистое озеро, прозрачное. Как говорят: как слеза чистая в нем вода. Ну, вот

и рассказывают, что когда-то в старину жила девушка Сайма. Ну эту девушку будто бы хотели отдать замуж за богатого, а она любила бедного. Ну вот она и плакала, плакала, ну и вроде того, что наплакала целое озеро. А деревню назвали в честь ее имени — Саймой».[173] Эта же тема стала содержанием предания о таинственном явлении природы (шум на одной из сопок вблизи Кыштыма): «Лет сто тому назад нынешняя голая сопка, что в трех километрах от города, была окружена дремучими лесами. В Кыштыме в это время жил Варлам Фадеев. Сам он проживал больше на Саймовском. Жена его была смелой, доброй, отзывчивой хозяйкой. К ней приезжали разбойники, защищавшие бедных. Они рассказали: около голой сопки есть золото. Она сказала Варламу, он пошел искать клад, но не дался он ему. Будто клад и до сих пор жив, будто гордая девушка плачет в ожидании, когда придут с боем и возьмут этот клад. Призыв с этой сопки был все чаще и чаще слышен по ночам».[174] Такие примеры можно приводить без конца.

Благодаря своим жанровым особенностям предание не может говориться с установкой на изображение современного труда, современного быта, современных социальных отношений и всего, что стало повседневностью для рабочего человека; предание говорится о том, что является далеким, проблематичным, возбуждающим фантазию. Но поскольку взгляд в прошлое преломляется через призму настоящего, в каждом предании, конечно, запечатлеваются эти побочные по отношению к главной цели повествования, темы и образы, связанные с бытом, трудом и социальными вопросами обыденной жизни. Так в топонимические, генеалогические и демонологические предания проникает социальная проблематика, звучат многие темы, имеющие для нас огромное историко-познавательное значение.

Что касается социально-утопических легенд, то они социальны по своей эстетической природе, так как в них рабочие и крестьяне выражали свои мечты о справедливом устройстве общества, говорили о справедливых царях и «начальниках».

---

[173] Записано в 1967 году от Александра Ивановича Фаддеева, 1905 г. рожд., пенсионера, бывшего учителя в с. Губернское Аргаяшского района Челябинской области.

[174] Записано в 1967 г. в сел. Губернское от А. И. Падина.

Поскольку предания — это устно-поэтические рассказы о прошлом, важное значение при их классификации приобретает проблема историзма. В этом отношении все предания явно распадаются на две группы: в одну из них входят предания с элементами «чудесного» вымысла, в другую — с элементами правдоподобного вымысла. В том и другом случае основа остается исторически реальной, хотя ее иногда («Откуда курганы взялись») трудно разглядеть под фантастической оболочкой.

Здесь необходимо еще раз указать на главное отличие предания от легенды. Последняя тоже является устно-поэтическим рассказом о прошлом, но говорит она не об истории человека и общества, а о вымышленной истории богов и «героев». В основе своей легенда имеет вымысел, происхождение которого связано с анимистическими и тотемистическими, либо утопическими и христианскими представлениями людей.

В процессе бытования легендарный мотив обрастает историческими и бытовыми подробностями, благодаря чему многие легенды приобретают характер правдоподобного рассказа («Ермак обманул Кучума»). Это и заставляет рассматривать оба жанра вместе.



ГЛАВА 2

Топонимические предания

Топонимические предания рассказывают об истории происхождения различных географических названий: рек, озер, гор, сопок, скал, камней, урочищ, деревень, сел, городов, заводов, отдельных строений. Обычно топонимические предания недооцениваются как самостоятельные произведения народного поэтического творчества, и опыта их изучения почти нет.[175] До сих пор ими интересовались, в основном, лингвисты, занимающиеся топонимикой, да историки. Но для тех и других топонимические предания почти ничего не дают, ибо, как показала практика, в них не раскрывается подлинная история происхождения названия и часто очень ошибочно истолковывается самый его смысл. Топонимика утверждает, что у географических объектов случайных названий не бывает. В каждом наименовании содержится либо физическая характеристика объекта, либо история его образования. Так, в Зауралье и Сибири многие озера носят одно и то же имя — Тебис (Тыбыз, Табыс). На языке сибирских татар (барабинцев) слово «тебис» имеет два значения: «зеркало» и «голый». И вот, зная значение этого слова, можно понять, почему упомянутые озера получили свои названия: все они отличаются одним существенным ка-

---

[175] Работа Л. Е. Элиасова является, пожалуй, единственной. Может быть, этим и объясняется то, что в ней вопросам художественности (сюжетосложение, поэтика, характер образности) не уделено никакого внимания (см.: Элиасов, стр. 174—225).

чеством — чистым зеркалом плеса. Между тем немало записано преданий о славном богатыре Табысе, сила которого была такова, что земля прогибалась под копытами коня достойного хозяина; где ступил конь Табыса, образовывались выемки, постепенно заполнившиеся водой. Записано множество поэтических рассказов о героях и героинях, давших названия рекам Омь, Тара, Тартас, Кама, Кайна, Агидель, но каждый раз оказывается, что герои здесь ни при чем, ибо названия рек возникли в соответствии с физическими свойствами объектов наименования: «омь» — тихая, «тара» — каменная, «тартасс» — мокрый камень, «кама» — выдренная, «кайна» — березовая (очевидно, по берегам реки растут березы), «агидель» — белая. Интересно, что в Башкирии, где протекает река Агидель, бытует и название Белая, перешедшая и на все современные географические карты. Но обычно названия очень устойчивы и проходят через века. Объясняется это тем, что вновь приходящая народность воспринимала старые названия как термины, как мы усваиваем слово чужого языка, могущего быть замененным своим понятием, но слишком громоздким для постоянного употребления. Проходило время, и первоначальный смысл слова-наименования забывался, открывая простор для суждений и домыслов. Возникают целые поэтические повествования, интерес которых для фольклористики безусловен. Но, повторяем, до сих пор топонимические предания почти не интересовали нашу науку, а если о них когда и говорилось, то только в плане «устной неэстетической прозы». Между тем предания, не несущие в себе, по существу, никакого реального исторического содержания, оказываются очень устойчивыми в устной поэтической традиции, и в народе их любят повсеместно. Известный революционер-шестидесятник М. Л. Михайлов, путешествуя по Южному Уралу в 50-е годы, отмечал, что «нет такой реки, нет такой горы, про которую не существовало бы легенды и песни».[176] Как это объяснить? Географические названия устойчивы, потому что они «термины». Но почему прочно держатся в традиции предания об этих названиях, не имеющие никакого «здравого смысла»? Объяснение можно найти, если

---

[176] Из письма Н. В. Шелгунова от 25 февраля 1857 г.— См. кн.: Н. В. Шелгунов. Воспоминания. М.—Пг, ГИЗ, 1923, стр. 90—100.

признать существование не только «социально-бытовой, но и эстетической функции топонимических преданий.

Сказанное не означает, что все топонимические предания относятся к области фантазии. Без сомнения, среди них имеются и такие, которые несут в себе реальные исторические сведения. Как правило, все они отражают исторические события относительно близкого прошлого. Например, в Саткинском районе Челябинской области имеется много географических пунктов, связанных с историей восстания под руководством Е. И. Пугачева и отмеченных соответствующими преданиями. «Пугачевский вал», как говорят, был насыпан по приказу предводителя восставших, когда нужно было задержать продвижение отрядов Михельсона.[177] Гора «Красноколовка» называется так потому, что на ней стоял Пугачев во время сражения, а на нем была шапка с красным околышем.[178] В сорока километрах от села Айлино показывают одинокую избу, в которой скрывался Салават Юлаев со своей женой, поэтому домик называется «Салаватским».[179] Все эти предания с большей и меньшей точностью отражают действительные события и факты, подтверждаемые историками. Но чем точнее передается в устах народа историческое событие, тем отчетливее проступает в предании «неэстетическая» функция, тем более выветривается из него все «воображаемое», поэтическое. И, следовательно, все менее остается в нем интересного для фольклориста.

Эстетическая природа топонимических преданий раскрывается при рассмотрении самого процесса их образования. Обратимся для этого к соответствующим материалам горнозаводского фольклора Урала.

Первые уральские засельники: землепашцы, звероловы и «заводские люди» — сразу же заинтересовались местными географическими названиями, воспринятыми от татар, башкиров, остяков и т. п. Некоторые из названий не породили никаких особых размышлений и толков, другие же вызвали целый ряд разноречивых рассказов. И вот этот стихийный «выбор» географических названий,

---

[177] Записано в 1965 г. в г. Сатка Челябинской области от Дмитрия Ивановича Вахрушева, 60 лет.

[178] Записано от Д. И. Вахрушева.

[179] Записано в 1964 г. от Н. И. Каплунова в с. Айлино Челябинской области.

породивших предания, позволяет понять механику произведения. Какие же названия возбуждали творческую фантазию горнозаводских жителей Урала?

Прежде всего, это названия, смысл которых заключается в каком-либо необычном интригующем действии. Так, название озера Калды в переводе на русский язык означает «Один остался!» Тут же рождается предание о некоем татарине, который пас стадо овец недалеко от своего аула; неожиданно, в полдень, закачалась земля, померкло солнце и повалились деревья. Скоро все снова пришло в порядок, но испуганный татарин погнал стадо домой. Каково же было его удивление, когда на месте своего аула он нашел... круглое озеро. Тогда он стал кричать и молиться: «Один остался! Один остался!» Отсюда будто бы и произошло название озера.[180] Название озера Тургояк переводится на русский язык как «стоп, нога!». В предании говорится, что первый человек, придя на сказочно красивый берег озера, воскликнул: «Стоп, нога!», т. е. дальше идти не надо.[181] Есть и другая версия: будто название озера дано по имени соседней горы, на вершине которой любили стоять красавцы туры.[182] Рабочие Миньярского завода рассказывали об этимологии слова «биянка», которым названо соседнее селение: «Было это так давно, что и наши деды не жили еще тогда. На Миньярский завод пригнали партию кацапов (т. е. русских крестьян.— **А. Л.**), которых помещик проиграл в карты Твердышеву. Пригнали, как скот, в казарме поселили: в одной комнате по две-три семьи. Разгородились занавесками, да что толку-то. А многие, говорили старики, вообще были разлучены с родными: муж туда-то, а жена — эвон где... На заводе — каторга. Чуть что — плети, а труд такой, что и черту не под силу... И вот вздумали молодые парни, которых с девками разлучили, бежать на родину, просить у барина защиты. Далеко не ушли: в десяти верстах нагнали их стражники, привязали к деревьям и высекли, чтоб впредь не повадно было. Место, где их били, стало называться «биянкой»; там хозяин потом углежогов

---

[180] Записано в 1959 г. в дер. Тоскино Аргаяшского района Челябинской области от М. Габитова, 1938 г. рождения.

[181] Записано в 1965 г. от Г. Хаятовой в пос. Тургояк Челябинской области.

[182] Эту версию слышала С. К. Власова и сообщила ее автору данной книги.

поселил. Оттуда и пошла деревня Биянка».[183] В других вариантах этого очень распространенного предания мотив избиения беглецов остается устойчивым, но время и обстоятельства побега разъясняются по-разному: иногда побег связывают с пугачевцами, убежавшими с каторги или скрывавшимися в горах после разгрома восстания; иногда пострадавшими выступают не крепостные рабочие, а их «жестокие начальники», наказанные Пугачевым или Салаватом Юлаевым. Таким образом, во всех подобных преданиях фантазия возбуждалась переводом названия, обозначающего то или иное действие. Это действие и становится «пружиной» при создании сюжетного толкования слова.

По такому же принципу создавались предания, которые разъясняют названия, непереводимые на русский язык. До сих пор топонимика не раскрыла значения слова «Миасс», которым названа одна из рек на Южном Урале. Но русские нашли в названии элемент действия. По чисто формальному признаку они объяснили значение слова так: «ми» — искажение «мы», «асс» — местоимение «азъ», а отсюда вытекает такой рассказ: «Пугачев послал в разведку русского и башкира. И вот они вышли к берегу незнакомой реки. Вернувшись, рассказали Пугачеву об увиденном. «Как называется река?» — спросил он у разведчиков. «Моя не бяшем»,— сказал башкир. «Никак не называется»,— сказал русский. «Тогда сами назовем! — воскликнул атаман.— Кто первый увидал речку?» Заспорили разведчики. «Ми»,— кричал башкир. «Азъ»,— твердил русский. «Не спорьте,— засмеялся Пугачев.— Пусть река так и называется: «Ми-азъ» — в честь вас обоих». Так и пошло название — Миасс.[184]

Эстетическое начало в данном предании выступает явственно. Цель его меньше всего заключается в попытке дать верное истолкование значения непонятного слова: местные жители хорошо знали, что и до Пугачева река называлась так же. Этим, может быть, объясняется то, что во многих вариантах предание приурочивается к походу Ермака. Цель предания состоит в том, чтобы **обыграть** случайное совпадение местоимений. Предание яв-

---

[183] Записано в 1959 г. в дер. Биянка Ашинского района Челябинской области от Надежды Никифоровны Драновой, 86 лет.

[184] Записано в 1963 г. в г. Миассе Челябинской области от Василия Ивановича Правдина, 55 лет.

ляется как бы расшифровкой народной шарады и возникает, таким образом, по чисто художественным соображениям.

Еще больше возможностей для фантазирования давали географические объекты, которые находятся по соседству, выделяются по каким-либо признакам из окружающего их ландшафта, а их названия грамматически выражаются соответственно в мужском и женском роде. Человек, привыкший поэтизировать природу, переносил на нее свои представления об общественной и семейной жизни. О соседствующих географических объектах с мужским и женским именем рождается огромное множество топонимических преданий.

Так, происхождение названия горы Морзагол, расположенной возле озер Шарбостан и Гюльбостан, народная молва связывает с драматическими событиями, имевшими будто бы место во времена Пугачева и Салавата Юлаева. «Во время восстания в отряды Салавата вступило очень много башкир из нашей местности. Почти все башкиры восстали. Когда восстание было подавлено, Морзагол угнал в лес свой скот и скрылся там, на склоне горы, вместе со своими дочерьми Шарбостан и Гюльбостан. Каратели свирепствовали в окрестных деревнях, разыскивали Морзагола и других богатырей. Как-то раз солдаты направились в сторону Южного Уральского хребта. А в это время один из быков Морзагола заревел в горном лесу, и солдаты догадались, что там находится батыр. Девушки Шарбостан и Гюльбостан, взяв в рот камышовые тростинки, спрятались на дне озера, а Морзагол принял бой. У него было только двадцать стрел, а в карательном отряде — двадцать один солдат. Когда они подошли к горе, Морзагол стал пускать в них стрелы. Двадцать солдат убил, а на двадцать первого не хватило стрелы. Этот солдат застрелил Морзагола и скот его угнал. А Шарбостан и Гюльбостан вышли из озера и обложили мертвое тело отца камнями, наподобие русской печи. В память о батыре гору назвали Морзагол. А озера получили названия Шарбостан и Гюльбостан».[185]

В районе г. Кыштыма Челябинской области много

---

[185] Л. Г. Бараг. Пугачевские предания, записанные в горнозаводских районах Башкирии. — В кн.: Устная поэзия рабочих России. Под ред. В. Г. Базанова. М.—Л., 1965, стр. 180 (в дальнейшем — Бараг).

преданий связано с двумя горными вершинами, находящимися по соседству — Сугомак и Егоза. «Стоят как будто «он» и «она»,— начинается одно из преданий, сразу же раскрывая свое происхождение.— Во время ветра там гул сильный. Идти там страшновато. Будто гул из земли. Там клад, говорят, и откроется тому, кто достоин».[186] Это небольшое предание, выраженное в форме слуха, лишено художественных достоинств, но интересно, как «конспект», как «заготовка» для настоящего предания. Здесь обращено внимание на то странное, таинственное, что связано с вершинами: «гул сильный», «идти страшновато», «клад, говорят, откроется тому, кто достоин». Названия вершин подсказали фантазии кыштымцев поэтическое решение этих загадок. «Давным-давно жила в горном ауле девушка. Звали ее Егоза. Женихи к ней сватались со всех сторон, приходили и пешими, и конными — целыми табунами. Но всех она помучит-помучит и отправит ни с чем. «Не сносить девке головы»,— говорили про нее старые аксакалы. И верно. Скоро ли, нет ли — случилась с девушкой оказия. Явился добрый молодец, батыр, лицом пригож, да и силой не обижен: стопудовыми камнями орудовал, как в костяшки играл. Полюбил он Егозу, готов был за нее идти на любые муки. Да и она к Сугомаку не осталась равнодушной, как к другим заезжим женихам. Только вида все равно не подает, сильнее, чем над иными, над ним изгаляется. Тогда, мол, поженимся, когда на моем платье изумруды те засияют, и перед ними звезды небесные померкнут. И поклялся своей жизнью, что выполнит обещание. Пошел Сугомак в горы, ходит по долам и лесам, днями и ночами — никак клад не дается. Летнее время проходит, зима настает. Упал молодец на колени и взмолился: «Матушка земная, помоги мне в любви моей!» И тут явилась перед ним Чудо-девица, вся в алмазах и с красным цветком в руках. «Любишь ли ты свою суженую так, что никогда слова ей недоброго не скажешь?» — спросила она. «Не видишь ли разве, матушка, из-за нее исходил я ночи белые, измучил руки молодецкие, готов на огни и муки. Так могу ли сказать ей слово плохое, неласковое?» — «Смотри же, не забудь свое слово!» — И броси-

---

[186] Записала С. К. Власова в 1964 г. от жителя г. Кыштыма В. И. Щербакова.

ла Чудо-девица цветок, и исчезла, как не бывало ее. Там, где цветок упал, огни, будто искорки, побежали. Стал Сугомак землю копать, и открылись ему богатства. Дался клад. Побежал он в аул, а Егоза не верит, смеется над ним, покрытым лесной копотью. «Пойдем в горы, покажу тебе клад!» — а сам ей изумруды показывает, что с собою принес. Пошли в горы, открыл Сугомак камни, и сразу же звезды на небе померкли: такое из земли сияние шло. «Вот тебе на платье свадебное изумруды и алмазы, бриллианты и яхонты! — кричал Сугомак.— Все тебе одной отдаю!» Не понравились Егозе слова последние, вроде он перед нею возносится. «Не бывать той свадьбе никогда!» — сказала Егоза и побежала прочь. Рассердился Сугомак, грубо крикнул на девушку. И тут же в камень превратился. Егозы тоже не стало: и она ведь слова не сдержала, а жизнью клялась. С тех пор на том месте, где спорили они, гул стоит: видно, не успокоились их души. А гора, на которой камень Сугомак лежит, его именем называется; гора, где Егоза застыла, в честь ее именуется».[187]

Сопоставляя эти два предания, записанные в одной местности, видишь, что именно возбуждает поэтическую фантазию рассказчиков: слухи о кладах, о таинственных шумах в горах. Неизжитые мифологические верования доделывали все остальное, существенную роль играли и народные художественные традиции. По характеру повествования последнее предание уже приближается к сказу.

Часто толчок к созданию топонимического предания давало поэтическое звучание географического названия или его перевода. Прав Р. Малюгин, занимавшийся в 20-годы топонимикой Сибири, когда он утверждал, что топонимических преданий о предметах с «прозаическими» и ясными поэтическими названиями не бывает, например, о речке Каменка, или Ельцовка (иное дело — Томь, Ангара и т. п.) [188] Действительно, это так. На Урале очень много преданий о горах, озерах, пещерах именно с «поэтическими названиями»: Увильды (золотое озеро), Мисяш (место свиданий), Таганай (лунная гора, т. е. очень

---

[187] Записано в 1962 г. в с. Губернское Аргаяшского района Челябинской области от Н. И. Тряпицына, 63 лет.

[188] Р. Малюгин. Легенды и географические названия.— «Сибирские огни», 1926, № 4, стр. 134.

высокая, серебристая) и т. д. И нет ни одного предания об озерах с ясно выраженным географическим значением, например, о Чебаркуле (пестрое озеро): (что «куль» — означает озеро, известно каждому, следовательно, простора для фантазии меньше). Помимо эстетического значения подобные топонимические предания имеют и познавательную ценность, потому что точно передают смысл названия, а посредством этого и качественную характеристику объекта.

Многие топонимические предания порождены внешним сходством объекта с живыми явлениями природы, а также его подобием по отношению к другому предмету. Таковы предания об «Оленьем камне» на реке Чусовой.[189] Хотя очевидно, что название камня зависело от его внешней похожести на голову, шею и рога оленя, народ придает всему этому более глубокий поэтический смысл, видя в самом названии отражение трагической истории превращения животного в гранитную глыбу. Это же можно отметить и в преданиях о «четырех братьях» — о четырех камнях, напоминающих гробницы, лежащие неподалеку от Павдинского завода, что сразу же послужило толчком к созданию «мифа» о погибших братьях-воинах, сподвижниках Ермака.[190] В связи с этим вспоминаются и многочисленные предания о «Дунькином сундуке» и «Самсонкином гробу» в районе знаменитых Тютьняр, славящихся своими устно-поэтическими традициями. Среди них есть и такие, что дают вполне реальное происхождение названных явлений, что он слышал от своего деда: «Дунькин сундук» — это простой камень. И появился он тут (т. е. возле дороги из Кыштыма в Тютьняры) в 1861 году. На Кыштымский механический завод понадобился камень для станка. Этот камень везли отсюда (из Тютьняр) на лошадях. Везли крепостные крестьяне. Как раз вышел манифест об освобождении крестьян. Ну и встречный им говорит: «Зачем вы везете? Теперь воля, свобода!» Ну, а те говорят: «Зачем нам работать? Дома хлеба не посеяны». И оставили камень на дороге. Так он и лежит».[191] Вполне возможно, что оно

[189] Кругляшова, стр. 92—93, № 7, 8, 9, а также № 4.

[190] Письма из Сибири.— «Азиатский вестник», СПб., 1825, № 1—6, стр. 202.

[191] Записал Л. П. Писанов, студент уральского госуниверситета, в 1966 г.

так и было, но внешнее сходство камня с сундуком, да еще и то обстоятельство, что рядом, через дорогу, лежит другой камень, похожий по форме на гроб — все это породило поэтические рассказы о трагической любви силача Самсона и бедной крепостной девушки Дуни. Подарил парень своей возлюбленной целый сундук драгоценных уральских камней, найденных им в горах, но позарились на богатство местные богатеи-заводчики (Зотов чаще всего называется), напали на Самсона, когда он подарок свой нес, да и убили. Только сокровища не дались злодеям: сундук, как они к нему притронулись, тут же окаменел. На могилу Самсона был положен камень. Часто приходила Дуня на место гибели своего милого, пока не извели ее душегубы в заводе.[192] О самом имени Самсон и почему оно было «притянуто» к камню говорит вполне достоверный слух: «Ездили мужики тогда в Кыштым. Среди них самый высокий, здоровый был Самсон. Сели отдыхать они и начали посмеиваться: «Вот бы тебе, Самсон, такой гроб». Так и прозвали. Разыгрывали его всяко».[193] А Дуня тоже будто бы жила на самом деле. Ухаживал за ней заводчик (иногда его называют Самсоном), только рабочие не дали девушку в обиду, изловили ловеласа, убили и камнем придавили.[194] Вот из таких слухов постепенно выкристаллизовывалось связное повествование — предание, а то и сказ.

Самый факт поэтизации народом географических названий, умение уловить в предмете характеристические черты и связать их с собственными человеческими чувствами — говорят о богатстве народной фантазии. Безымянный автор «Писем из Сибири», описывая уральские заводы в начале XIX века, обратил внимание на меткость самих народных определений географических объектов.

Говоря о расписанном природою камне со звонким названием «Гусельки», он замечает: «Названия, какие простой народ дает большим предметам, часто выражают какое-то пиитическое сходство...»[195]

---

[192] Имеются варианты этого предания в записях С. К. Власовой, Л. П. Писанова, А. И. Лазарева.

[193] Записано в 1962 г. со слов жителя с. Кузнецкое Челябинской области Ивана Трофимовича Тряпицына, 1880 г. рождения.

[194] Записано Л. П. Писановым в с. Губернское Челябинской области от Александра Ивановича Фаддеева.

[195] Письма из Сибири.— «Азиатский вестник», СПб., № 1—6, 1825, стр. 202.

Д. Н. Мамин-Сибиряк раскрыл психологические основы зарождения топонимических преданий, отметив, что сама природа волнует человека, вызывает игру воображения. Говоря о своем путешествии по Уралу, он пишет: «В некоторых местах так и кажется, что эти скалы не игра слепого случая, а результат работы разумных существ; вот правильно заложенная стена, вот фундамент какого-то здания, угол дома, легкая башенка, смело поднятый свод... Иллюзия настолько сильна, что глаз различает даже отдельные кирпичи, из которых эти дворцы, башни и стены... Местами горы поднимались выше, лес редел, являлись обнаженные горные породы, где только редкие деревья лепились по трещинам и уступам, как солдаты, бравшие штурмом неприступную крепость. Вон в одном месте стройная, как девушка, молодая ель, бойко взбежала на самый верх, но здесь точно ее встретили залпом, и она, как смертельно раненная, повисла на страшной высоте. Можно различить даже узловатые корни, которыми молодое дерево ухватилось за острые камни, и кажется, что это судорожно сжатые руки вросли в тощую почву».[196]

Нередко тот или иной географический объект волновал местных жителей не только своим необычным видом, но и той, подчас угрожающей, ролью, которую он играл в их судьбе. Камень «Разбойник», предание о котором в наше время записала В. П. Кругляшова, назывался так уже в XVIII столетии и назывался не случайно: о него разбивались плоты и барки, на дне, возле камня погребено много человеческих жизней и разного добра. Страх перед камнем был настолько велик, что даже заводчики почитали его как «идола» и, по свидетельству очевидцев, каждую весну приносили ему «в жертву» часть своих богатств, прося пощады.[197] Разумеется, о таком камне не могли не сложиться предания. Иногда предания, связанные с подобными названиями, заключают в себе практический житейский опыт и предостерегают лиц, приближающихся к объекту повествования, вести себя осторожнее. Рассказы о «Долине смерти» в б. Верхнеуральском уезде станицы Уйской предупреждали путника об опас-

[196] Д. Н. Мамин-Сибиряк. В камнях (из путешествия по реке Чусовой) собр. соч. в 10 т. Т. I, М., 1958, стр. 144—145.

[197] Письма из Сибири.— «Азиатский вестник», № 1—6, 1825, стр. 201.

ности и коварстве дороги, на которой многие лихие путники расстались с жизнью.[198] Предание о «Чертовой яме» хорошо рисует повадки горной запруды возле пос. Пороги Саткинского района Челябинской области.[199]

И, наконец, какая-то часть топонимических преданий возникает по различного рода ассоциациям — историческим, социально-бытовым, фольклорно-этнографическим. Много разноречивых слухов и толков ходит на Южном Урале в связи с древнейшим местным сооружением, так называемой «Башней Тамерлана». По преданиям, эта башня представляет собой гробницу, в которой захоронена одна из жен грозного завоевателя. Поэтому у нее есть еще одно название — «Башня Кэсенэ». Одиноко возвышается она среди зауральской равнины, напоминая огромный каменный колокол. Рассказы о ней слышали в XVIII—XIX столетиях И. И. Лепехин и Р. Г. Игнатьев.[200] И сейчас на Южном Урале говорят, что башня построена по воле Тамерлана, решившего увековечить память о своей возлюбленной и ее трагической гибели. Историческая наука не знает истинного повода для сооружения мрачного мавзолея, некоторые историки вообще отрицают его связь с великим восточным правителем. Возможно, никакой трагедии и не было. Но народ, услышавший имя Кэсенэ, популярное в татарском и башкирском сказочном эпосе, сразу же — по ассоциации! — перенес на женщину, захороненную в башне, все обстоятельства смерти сказочной героини. Говорят, что она была выкрадена тамерлановскими воинами и насильно увезена в Бухару. Ее жених Мингерей, пройдя через множество преград, подобных сказочным, спасает Кэсенэ и скачет на «верном скакуне» в родные края. Тамерлан, страстно полюбивший полонянку, в гневе и отчаянии велит догнать беглецов. На том месте, где сейчас стоит башня, они, спящие, были настигнуты. Мингерея, не успевшего проснуться, сразу же зарубили, а Кэсенэ, увидев это, заколола себя кинжалом. По велению Тамерлана тело Мингерея было изрублено на куски и разбросано по полю (потому

[198] Архив РГО, разд. XXVI, оп. 1, ед. хр. 16, л. 99.

[199] Записано в 1965 г. в пос. Пороги Саткинского района Челябинской области от Ф. П. Крицнова, 1901 г. рождения.

[200] Р. Игнатьев. Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности. — Записки Оренбургского отд. РГО, вып. 2, 1875, стр. 141.

здесь будто бы водится много ворон и само место называется «Вороньим полем»), а Кэсенэ с почестями похоронили. За две тысячи верст, от самой Бухары, возили для мавзолея специальный камень, на каждом из которых было высечено имя гордой и свободолюбивой девушки.[201] Таким образом, сюжет этого предания возник благодаря случайному совпадению имен «исторической» Кэсенэ и сказочной героини татаро-башкирского эпоса.

По ассоциативным причинам родились и те многочисленные предания, которые говорят о происхождении названия Васильево-Шайтанского завода. Тяжелые условия труда, существование рабочих на положении каторжан невольно ставились в связь со словом «шайтан» (черт), стоящем в названии завода. «Работные люди», не имевшие представления об истинных причинах такого названия (по имени урочища),[202] говорили о том, что Акинфий Демидов, первый хозяин завода, построивший его, встретился однажды на охоте с шайтаном, и, чтобы спасти свою жизнь, откупился от черта заводом. «Не Демидов, шайтан наш хозяин»,— утверждали рабочие.[203] Они говорили также, что их «приказчики по ночам с шайтаном в карты режутся», а ставят на людей: сколько проиграют, столько на завтра в «духовку» посылают, т. е. на работу в так называемую «душную шахту», содержащую вредный для человека газ.[204] Какие выводы напрашиваются при общем обзоре горнозаводских топонимических преданий?

Во-первых, обращает на себя внимание общечеловеческий и, если так можно сказать, общеуральский характер содержания топонимических преданий. Конфликты, характерные для заводской среды, здесь не получили сколько-нибудь существенного развития. И это не случайно. В основном, топонимические предания связаны не с социально-профессиональными объектами, а с чисто географическими или топографическими. В случае, когда предание посвящается объяснению названия какого-либо

---

[201] Записано в 1961 г. в с. Варна Челябинской области от Дмитрия Сергеевича Вахонина, 82 лет; вариант записан С. К. Власовой, он также хранится у автора данной книги.

[202] Пермская летопись, v³, стр. 143—145.

[203] Архив РГО, разд. 57, оп. 1, ед. хр. 91, л. 22(а).

[204] Бирюков, т. 11, стр. 47.

заводского объекта, сразу же выявляется социальная психология рассказчика и в основу повествования кладется характерный для рабочей среды конфликт (например, предание о названии Васильево-Шайтанского завода). Но таких топонимических преданий мало. Главным образом разъясняются общие для жителей горнозаводского Урала названия, а потому и мотивы, образы разрабатываются общие для рабочей и крестьянско-казачьей среды.

Во-вторых, по характеру повествования топонимические предания разделяются на два вида: одни из них говорятся с чисто «утилитарной» целью — дать действительное объяснение тому или иному названию, что имело для новых жителей Урала подчас практическое и жизненно важное значение; в других преданиях самый объект названия служит лишь поводом для поэтического рассказа, лишенного какого-либо исторического смысла. В первом случае вымысел занимает минимальное место, хотя время формирования преданий (XVII—XVIII вв.) и обусловило наличие даже в таких «утилитарных» повествованиях фантастических образов и событий. Во втором случае вымысел играет первостепенную роль, а само повествование строится с целью эмоционального воздействия на слушателя. Но оба вида топонимических преданий, с точки зрения достижения ими желаемых целей, могут быть названы **коррелятивными**. Это значит, что созданные для выражения эмоций рассказчика, взволнованного жизненной ситуацией, породившей данное название, они не всегда пробуждают подобные же чувства у слушателя; бывает и наоборот: рассказчик имел задачу поведать известный ему исторический факт, не претендуя на художественность изложения, но его слушатели переживают восторг, удивление, трепет и даже испытывают эстетическое наслаждение.

Вымысел в топонимических преданиях возникает в соответствии с природой жанра: говорится о давно минувшем. Для объяснения происхождения вымышленного мотива в каждом отдельном предании важно учитывать не только фактор времени, но и особенности народного мировоззрения. Вполне допустимо, что вымысел возникал иногда в самый момент наблюдения географического явления (вспомним, какие образы рисовались Мамину-Сибиряку при взгляде на живописные берега реки Чусо-

вой). Топонимические предания показывают глубокую жизненность и конкретность образного мышления засельников Урала. Что касается вымысла, порождаемого «утратой ясности народных представлений об исторических событиях»,[205] то здесь катализирующие функции выполняли народные поэтические традиции, притягивавшиеся к местным географическим названиям по разного рода ассоциациям.

Сложным является вопрос об отношении самих рассказчиков к вымыслу. Очевидно, во времена формирования основного пласта топонимических преданий Урала рассказы об образовании, например, озер от копыт богатырского коня или посредством других чудесных сил не вызывали сомнения. Сама поэтическая образность порождалась тогда мифологическими верованиями людей. Но трудно представить, чтобы даже в то время кто-либо мог поверить в образование озера из слез девушки; между тем такие предания существуют. По-видимому, правильно будет допустить и другую причину возникновения топонимических преданий с элементами чудесного, а именно: многие из них возникли в чисто развлекательных целях и представляли собою сказки, сокращенные и локализованные, которые легко было связать по случайным совпадающим признакам с местными географическими названиями (предание о Кэсенэ, например). Вымысел в таких преданиях никогда не выдавался за действительность. Не случайно уже в первых записанных на Урале преданиях (начало XVIII века) звучит традиционная оговорка рассказчика: «Сам не видел, не знаю, а старики говорят...» [206]

Третий вывод касается социально-бытовых функций топонимических преданий в рабочем коллективе.

Некоторые исследователи, учитывая преобладание вымысла в топонимических преданиях, отказывали им в общественной значимости и выступали против их научного изучения (Р. Малюгин).[207] Это неверное положение. Как и всякое художественное явление, топонимические

---

205 Бараг, стр. 174.

206 Пермская летопись, IV, стр. 145 (предание о встрече Демидова с Петром Первым).

207 Р. Малюгин. Легенды и географические названия.— «Сибирские огни», 1926, № 4, стр. 134.

предания выражают социально-этические и эстетические представления породившей их среды. В фантастическом вымысле топонимических преданий воплотились народные идеалы о справедливом устройстве общества, о сильном и смелом человеке, о чистых и благородных отношениях между людьми.

Содержание преданий дышит атмосферой классовой борьбы. Не случайно так много рассказов о географических названиях, связанных с крестьянской войной под руководством Е. И. Пугачева. Не случайно некоторые камни, вошедшие в поэтические предания («Магд иташ» — Святой камень),[208] стали местом паломничества суеверных людей. К ним обращаются, когда хотят, чтобы пошел дождь. При этом подчеркиваются социальные и справедливые цели борьбы, которую народ вел с угнетателями. Пугачева поддержало все трудовое население горнозаводского Урала. Народа так много восстало, что шапками насыпались целые горы,[209] «стоверстовые валы»,[210] а иногда, напротив, сравнивались овраги.[211] Вся топографическая карта Урала покрыта пугачевскими названиями, в чем нельзя не видеть отголоска народной любви к своему «заступнику». В топонимические предания вошла гуманистическая идея о дружбе народов, звучащая, например, в предании о реке Миасс; самая трактовка слова здесь возникла для того, чтобы показать мудрую национальную политику Пугачева, давшего название реке в честь русского и башкирца.

Народная трактовка многих названий отражает «незрелую мечтательность» рабочих и крестьян, их наивную веру в сильных заступников, которые временно покинули людей, наказав их за творимое зло и бесчестие. Таковы предания о «батюшке Урале», который пытался заступиться за «работный народ», но был осмеян; обиженный, ушел он в «чужие страны», оставив на камнях только свои следы.[212] Много слухов породила «Аверкина яма» в Саткинском районе Челябинской области, в которой будто бы жил старец Аверкин, учивший народ, как бо-

---

208 РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 16, лл. 7—8.
209 Н. П. Колпакова, Новые записи..., стр. 150; Бараг, стр. 175.
210 Из предания, записанного от Д. И. Вахрушева (см. выше).
211 Бараг, стр. 175.
212 Записано от Серафимы Яковлевны Мешалкиной, слышавшей предание в Пермской области.

роться с заводчиками.[213] В Башкирии известно предание об «Аиткиной горе», на которой скрывался «разбойник». Аитка — народный заступник, спасший множество «работных людей» от произвола заводчика Твердышева.[214]

Топонимические предания горнозаводского Урала раскрывают красоту души своих творцов, их благородные представления о любви и дружбе как высшем выражении подлинных отношений между людьми. Названия географическим объектам даются в честь верных и любящих сердец («Дунькин сундук», «Башня Кэсенэ»), в честь сильных и гордых духом («Сугомак и Егоза»). В основе любовных коллизий чаще всего лежат все те же социальные конфликты: так жадность и жестокость заводчиков и их прислужников служит причиной расставания влюбленных, которые предпочитают смерть разлуке или позору.

Порою краткие рассказы о географическом предмете раскрывают драматичнейшие страницы в истории Урала. При этом нужно заметить, что самый предмет к истории не имеет никакого отношения: просто его физические свойства напоминают человеку собственное состояние. Например, на реке Чусовой есть камень «Плакун». Такое название дано камню потому, что с него постоянно каплет вода: «Вода с горы каплет: кап-кап-кап, как слезы льются, плачет камень».[215] Одухотворение камня, происшедшее по внешнему признаку, послужило толчком к созданию преданий с социально-историческим звучанием. «Ссыльные тут жили. Работали они в Рудниках. Кругом лес был. А матери с детьми забирались на гору, смотрели вдаль и плакали. Потому и назвалась та гора Плакун».[216] Или другая версия: «Гора тут напротив. Она Плакун называется. Когда людей здесь поселяли, у них детей отбирали, да на ту сторону увозили. И вот, когда так было, матери выходили к этой горе и плакали. Поэтому и называется Плакун».[217] В данном случае совер-

---

[213] Этнографическая экспедиция ЧГПИ в 1965 г. обследовала эту яму — естественный провал в породе глубиною в 35 метров. На дне было найдено небольшое озерцо с чистой водой, рядом каменное ложе, на котором лежит скелет человека.

[214] Бараг, стр. 179.

[215] Кругляшова, стр. 95.

[216] Там же.

[217] Там же.

шенно не имеет значения достоверность воспроизводимого факта: выходили или нет женщины плакать на гору. Предание исторично, потому что правдиво передает настроения людей, насильно согнанных с родных мест и обиженных властями. Предание хранит память о жестоких временах, этим оно интересно, этим волнует; а самое происхождение названия скалы не столь важно.[218]

Отсюда следует вывод, что топонимические предания, несмотря на преобладание в них художественного вымысла, в процессе бытования выполняли определенные социально-бытовые функции и, следовательно, их изучение помогает нам глубже понять историю народа.

Все вышеуказанное позволяет говорить о топонимических преданиях именно как о художественном явлении. Самый отбор географических объектов, описываемых преданиями, выражение в них общественных идеалов данной социальной среды, наличие поэтического вымысла — все говорит в пользу эстетической сущности этой разновидности жанра предания. Разумеется, в процессе бытования то или иное топонимическое предание из-за отсутствия устойчивой словесно-композиционной формы может выступать как произведение художественное и нехудожественное, что зависит от целей рассказывания, от индивидуальных особенностей исполнителя и других преходящих факторов.

При отсутствии устойчивости словесно-композиционной формы, что, как мы знаем, свойственно для всех преданий, данная разновидность жанра характеризуется наличием устойчивого ряда сюжетных мотивов. Перечислим главные из них: озеро образуется из слез девицы; озеро — след богатыря или коня, оставленный на земле и заполненный водой; гора, камень, скала — результат чудесного превращения в них человека или животного; гора, вал, насыпь — плоды рук «пугачевцев»; башня — усыпальница

---

[218] Предание о «Плакуне» слышал еще П. Семенов-Тян-Шанский. Ему местные жители сказывали, что в камне заточена персидская царевна, привезенная сюда Ермаком. Он скрыл ее в камне за измену. (П. Семенов-Тян-Шанский. Россия. Т. V, Урал и Приуралье, СПб., 1914, стр. 369—370). Характер вымысла в этой версии совершенно иной; значение его чисто эстетическое, заключается в том, что к названию камня была притянута известная легенда из разинского цикла о персидской княжне.

девушки, погибшей в результате произвола тирана-царя; название горы, пещеры, урочища, леса — имя скрывавшегося там героя; рядом лежащие камни — останки мужа и жены, парня и девушки, братьев и сестер. Можно сказать, что все многообразие жизненных ситуаций, исходом которых явилось рождение того или иного названия, в топонимических преданиях сводится к варьированию перечисленных сюжетных мотивов. В этом нельзя не видеть проявления художественных закономерностей, присущих разновидности жанра, которые рождались самой действительностью, где человек мог наблюдать повторяющиеся сходные географические явления. Многие сюжетные мотивы топонимических преданий заимствованы у сказочной традиции; некоторые перешли в русский обиход из фольклора татар и башкир.

Оригинальных образов героев топонимические предания горнозаводского Урала в русскую устно-поэтическую традицию внесли мало. Как правило, это типичные для фольклора образы положительных героев («добрый молодец» и «красна девица») и их социально-бытовых противников (царь-тиран, ведьма-колдунья, свекровь). Наибольший интерес с этой точки зрения представляют предания, связанные с именем Пугачева, в которых образ крестьянского вождя высвечен по-новому (он человечен, лукав, мудр), а также предания о местных «народных заступниках», «разбойниках», «отшельниках», в которых отражены взгляды «работных людей» Урала на свободную жизнь и средства ее отыскания. В художественном плане значительным явлением в общерусском фольклоре было создание в уральских топонимических преданиях образа «Урала», или «святого человека», или безымянного богатыря, который будто бы «сотворил» Уральские горы, наполнил их несметными богатствами и готов был отдать людям, но увидел зло и несправедливость, царящие повсюду, ушел на Север, оставив, как воспоминание о себе, следы на камнях.[219] Генетически этот образ восходит, видимо, к коми-пермяцким сказаниям об основателе

---

[219] А. А. Дмитриев. Народное творчество в Билимбаевском заводе Екатеринбург. уезда, Перм. губернии.— «Екатеринбургская неделя», 1889, № 41, стр. 3; РО ПГБ им. Салтыкова-Щедрина, д. 75, ед. хр. 16, лл. 7—8; есть такое предание в записи С. К. Власовой — Архив автора.

Перми — богатыре Пери.[220] Родственный образ есть и у татар.[221] До самой революции, как русские, работавшие на Будринских железных рудниках, так и татары (мещеряки) верили в святость камня, на котором Святой человек (или Магдей, или Урал) оставил следы своих ног. В некоторых случаях, по-видимому, набожные люди отождествляли этого богатыря с Христом («рассказывают, святой спустился с неба и прямо на этот камень...»), но чаще всего, он рисуется как сильный старик, задумчивый и грустный, который хочет добра людям, но в ответ получает только оскорбления. В образе Урала отразились наивно-утопические взгляды «работных людей» на «спасителя». Распространялись такие рассказы, судя по районам их записи (бывшие земли Долматовского монастыря), главным образом, в религиозной среде. В заводской среде Святой человек упоминается редко, но некоторые его черты переданы образу Горного батюшки (последний в топонимических преданиях не встречается, поэтому о нем разговор позже).[222]

То обстоятельство, что топонимические предания горнозаводского Урала не разработали сколько-нибудь значительных художественных образов, отнюдь не снимает их эстетической ценности. Самый характер объяснения названий полон поэтической фантазии, богатого вымысла, метких определений, что в своей совокупности воссоздает величественный образ — это главное! — образ Уральского края с его славной историей.

---

[220] П. И. Мельников-Печерский. Дорожные записки. — В кн.: Полн. собр. соч., Т. 12. СПб.— М., 1898, стр. 319; см. также: Коми-пермяцкие народные предания о Пере-богатыре. Собр. сост. Д. И. Гусев. Под ред. В. М. Сидельникова. Кудым-Кар, 1956.

[221] В. А. Бирюков записал предания о Магдеевом камне («Магдиташе») от татарина Ш. Г. Ардижирова в с. Будринском Челябинской области.— РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 16, л. 7.

[222] См.: Стиль сказов Бажова, стр. 166—167.



ГЛАВА 3

Генеалогические предания

Генеалогическими мы называем предания, связанные со всеми вопросами происхождения, следовательно, не только устные рассказы о прошлом рода, племени и т. п.

Генеалогические предания по сравнению с топонимическими представляют как бы следующий шаг в историко-эмоциональном познании края переселенцами и отвечают на правомерно возникающие у них вопросы: откуда горы взялись, кто здесь раньше жил, когда русские пришли и кто их привел, кто построил первые заводы, города?.. Сюда же относятся вопросы о родоначальниках того или иного ремесла, о знаменитых мастерах своего дела, умельцах: кладоискателях, механиках, гранильщиках, рудознатцах, плотниках и т. п. Особую группу составляют вопросы социально-исторического порядка: откуда зло пошло? Как образовалось крепостное право? Откуда богатство у господ? и т. д.

Для генеалогических преданий характерно четкое разделение их по социально-профессиональному признаку; только небольшая часть произведений, принадлежащих этой разновидности жанра, является общей для заводских и сельских тружеников. Это опять-таки предания, представляющие интерес для всех жителей Урала и отвечающие на вопросы: откуда горы взялись? Кто здесь раньше жил? и т. п.

Генеалогические предания являются наиболее популярными и распространенными в народе. Дать исчерпы-

вающий анализ всего их идейно-художественного содержания не представляется возможным: для этого требуется специальное исследование. Трудность и сложность изучения этого вида преданий усугубляется отсутствием ясного понимания жанра, из-за чего обычно к его числу относят все устные рассказы, повествующие о каких-либо событиях. При этом совершенно игнорируется категория времени как определяющая для жанра предания. Преданиями называются устные рассказы, если в них говорится даже об эпизоде из жизни самого рассказчика.[223] Существует даже термин «исторические предания», хотя само слово «предание» включает в себя понятие истории. В своем обзоре генеалогических преданий мы будем обращаться только к таким текстам, в которых историко-эмоционально осмысляется далекое от рассказчика время. Рассказчик, выражая собственное суждение по тому или иному возбуждающему эмоции и раздумья вопросу, опирается вместе с тем на устно-поэтические традиции, существующие в связи с этой темой, и, следовательно, его предание относится к сфере фольклора. Только такой подход обеспечивает научный отбор материала и дает право говорить о генеалогических преданиях как художественном явлении.

Естественно, что каждого засельника Урала интересовал прежде всего вопрос о происхождении гор, поражавших своей суровостью и красотой, богатством земного покрова и недр. Предания на эту тему восходят к тем временам, когда человек не мог правильно ответить на эти вопросы. Помогали сказки и легенды, в процессе бытования становившиеся (для субъекта) преданиями. Обычно на вопрос, откуда горы появились, отвечают следующим легендарно-сказочным повествованием: «Вот, видишь ли, когда господь задумал сотворить землю, послал он дьявола на дно окиян-моря. Принеси, говорит, ты мне пригоршню песку и из него я создам землю прекрасную, насажу ее великими древесами плодовитыми и травами многоцветными и иаселю всякими тварями животными. А враг человеческий давно уже замыслил измену господу и таил в черном сердце своем злой умы-

---

[223] М. Г. Китайник называет их «семейными преданиями». См. М. Г. Китайник. Рассказы рабочих дореформенного Урала. — В. кн.: Труды института этнографии им. Миклухо-Маклая. Т. XX. М., 1953, стр. 65.

сел: хотел он, видишь ли, создать свою собственную землю и укрыться на ней от лица господня, потому никакой вольготы ему на сей земле не было, ну и захотелось ему пожить там по-своему дьявольскому хотению и без помехи, сеять вражду и грех осередь своих людей. Ну вот... Замыслив свое злое дело, спустился дьявол на дно морское, захватил пригоршню песку для господа, а сам набил себе песком полон рот, чтоб по примеру господню потайно сотворить от него свое земное пристанище.

А господь, как увидел, что у дьявола щека отдулась, так и догадался, что нечистый затеял против него что-то недоброе. Поманил он к себе Николу-угодника, да и шепнул ему что-то на ухо, а тот не будь плох, схватил дьявола под мышки, да давай щекотать, приговаривая: «Мышки-лягушки, мышки-лягушки». Не вытерпел дьявол щекотки — прыснул от смеха, а песок-то и разлетелся по всему свету белому, и, где пали песчинки из нечистых уст дьявольских, там и стали горы, великие и малые, на зло да на досаду людскую».[224]

Эта апокрифическая сказочка, с точки зрения выполняемой ею в процессе бытования функции, типичное генеалогическое предание. От христианской религии в ней только одни названия. В целом же предание является выражением стихийно-материалистического взгляда народа на природу и ее «творца». «Господь» и «дьявол» рисуются в соответствии с особенностями крестьянской психологии, несут в себе бытовые черты, характерные для старой русской деревни. Чего стоят одни — «мышки-лягушки»!

В других преданиях на эту тему народ объяснял происхождение Уральских гор как результат действия внутренних сил самой природы. На разные лады повторяются слухи об «огнедышащем океане; о льде, покрывающем землю, а когда солнце его растопило, земля, словно «металл в кричне», закипела — «вот и образовались горы».[225] Иногда большая роль в этом процессе отводится все тому же «Пери-богатырю», или Магдею. Потому следы его ног на камнях остались, что все расплавлено было, когда он уходил с Урала.[226] В деревне Чекуровой Бу-

---

[224] А. Горбунов. О том, как на земле горы появились. — Кунгуро-Красноуфимский край, 1925, № 4—5, стр. 31—32.

[225] Записано в 1964 г. в Нязепетровске Челябинской области от Степаниды Яковлевны Щелкуновой (81 г.).

[226] Запись С. Л. Мешалкиной.

ринского района показывают на камнях следы ног («как человек ступал»), а также место, где «святой человек» палки втыкал и костер разводил.[227] Само желание «богатыря» сотворить горы объясняется его желанием скрыть от «жадных» заводчиков подземные богатства.

Все эти предания, взятые вместе, дают довольно полное представление о мировоззрении народа на явления природы. Наряду с очевидным волшебным вымыслом в них встречаются и реальные наблюдения над живой природой, отражающие опыт многих поколений людей. Мотив сокрытия драгоценных минералов фантастическими существами, разрабатываемый в генеалогических преданиях, учил уральцев быть особенно внимательными в местах случайного обнаружения коренных пород. Один из старателей рассказывал: «...На охоту я ходил и на Ельничной речке натолкнулся на старинный шурф. Возле него, гляжу. кварц не наш, не с рудника, коренной, ельничный. Отбил я его прикладом — и опять к геологу. Что ты думаешь? Пошли с того шурфа и нашли сломок богатой жилы».[228]

Этим же выражением опыта была и пословица: «Где лывка — там и промывка», т. е. где только есть лужа воды, там старатель сейчас же пробует мыть «пески», потому что здесь большой шанс добраться до «коренника».[229]

Практическое значение народных преданий по достоинству оценил и опоэтизировал П. П. Бажов. В уста рассказчика сказа «Золотые дайки» он вкладывает слова о том, как серьезно в старые годы относились к «небылицам» горщики. «Нынешние вон дивятся,— говорит рассказчик,— почему старики только поперечные жилки выбирали, остальные в отвалы сбрасывали. А по делу надо тому дивиться, как старики дошли до того, когда никто ничего по золотому делу не знал, а в письменности была одна посказулька про страшного золотого змея. Этого вот забывать не след. Что нынешнему человеку просто кажется, то старикам большим потом да мукой досталось».

Мы уже говорили, что почти во всех местах позд-

---

[227] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 16, л. 8.
[228] Бирюков, т. II, стр. 76.
[229] Бирюков, т. II, стр. 73.

нейшего добывания руд на Урале русские люди находили следы деятельности древних горняков (примитивные печи, орудия производства и пр.). Этим, естественно, возбуждались различного вида толки, приводившие к особого рода формированию генеалогических преданий — о местных древних народностях или «старых людях». Поскольку эти произведения нами рассмотрены в связи с вопросами генезиса местных преданий, сейчас на них мы останавливаться не будем. Отметим, только, что приурочение этой темы почти исключительно к мотиву происхождения курганов и таинственного исчезновения чудей является закономерным процессом, так как для жанра предания характерна концентрация идейно-тематических вариаций объяснения прошлого вокруг одного какого-нибудь сюжетного мотива и исторического образа (мы в этом убедимся при рассмотрении других тем и разновидностей предания).

Однако встречаются предания, рассказывающие о далеких по времени жителях Урала и не в связи с мотивом курганов. «Бабка Повилиха» (Анна Алексеевна Павилева) рассказывала: «Мы ведь здесь все исходили. Раньше здесь старые люди жили. Они делали ножи из камня, стрелы. Находили мы обломки старых людей. На берегах находили, старые люди ели сырое мясо, слонов палками били (тут жили слоны и тигры даже). А вот на реке-то есть долгие мосты; их старые люди выложили. Находили поделки старых людей».[230] Этот рассказ основан, видимо, на конкретных жизненных наблюдениях и не связан с широкой фольклорной традицией: «Бабка Повилиха» слышала его от своей матери — известной в Миассе горщицы Евдокии Григорьевны Повилевой. Характеристика «старых людей» в этом рассказе дается с историко-археологической достоверностью.

Предания говорят и о не столь отдаленных народностях Урала, как «чудь» или «старые люди». Сохраняется в народе молва об особенностях жизни коми-пермяков, манси, башкир и татар до прихода на Урал русских. «Вогулы (манси), они язычники были. На Дуниной горе сейчас стоит пень от старого лиственя, его зовут «Вогульским пнем». «Куда,— говорят,— ходил?» — «К вогуль-

---

[230] Записал в 1967 г. Л. П. Писанов от Анны Алексеевны Павилевой, 1898 г. рождения.

скому пню». Насколько я помню, и старики рассказывают, он давно засохший стоит, верхушку его молнией сбило. Вот этому пню вогулы молились. Придут в праздник, иконками увесят ствол и молятся. Рассказывают, будто бы отверстие было, куда деньги опускали, он изнутри-то будто полый был».[231] «У вогулов поклонение такое было. Выберут пегую лошадь, ножами тычут и пьют кровь».[232] «Был в Копчике Федор Филиппович Лазарьков, охотник большой, у него дома боженята были, делал он их из березовых чурок, кованые гвозди вместо глаз, отверстие у рта — когда уходил на охоту, то мазал идола салом, кровью. Если с удачей приходил, еще более бога своего мазал, если нет, то выбрасывал во двор, стегал кнутом, ругался крепко».[233]

«О пермяках» рассказывают, что они «сеяли ячмень и овес-сорицу». Это вместе — ячмень и овес. У каждого в избе под корытом — мельница с деревянными жерновами, усаженными железными обрубками. Сколько надо, сейчас намелют и — в квашенку. Они хлеб ели несеянный, прямо с мякиной: и хлеб такой колючий, ну, совсем одни колючки».[234] О верованиях коми-пермяков: «А «черешлан», знаете, что такое?.. Вот печка (рассказчица проводит над шестком печи от правой стенки к левой, чуть повыше входа в печь). Тут у них проделана полочка. На нее весят топор и раскачивают. Это делали в том случае, если кто заболел: человек или скотина. Раскачивали и называли по именам сперва святых, потом усопших родственников. И на каком имени топор остановится, тому святому надо было и молиться. Что называлось «черешлан» — топор по-пермяцки».[235] О прошлом пермяцкого народа есть и такое предание: «А тараканов у них... Они сплошь покрывали стены и потолок. Только шум стоит... Пермяки тараканов ничем не травили, только морозили зимой, когда большие холода настанут. В дому окошки и двери откроют, а сами уйдут к соседям. Когда тараканы замерзнут, их подметут и выбросят на снег. А потом поминки по ним справляют. Настоящие поминки. Видите ли, пермяки верили, что в тараканах жили

---

231 Кругляшова, стр. 25.
232 Там же, стр. 26.
233 Там же.
234 РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 2(б).
235 Там же.

души людей».[236] «Если у пермяка потеряется скотина, он идет в лес и пишет на дереве знаки — прощение лесному царю. По-ихнему это письмо называется «кабала».[237]

У кочевников-башкир русские обратили внимание прежде всего на особенности жилищ, поэтому из поколения в поколение передавалось предание о «тирмэ» (кибитке, шалаше): «Мой отец еще помнил башкирские тирмэ. Из кошмы дом такой. Без окон и дверей. Только сверху отверстие. Занесет ее это снегом. Сын встанет на отца, стукнется головой о снежное покрытие и выскочит на волю, как птенец из яйца. Бедно жили, а хлеб сеять не хотели. Все метались по земле, клады искали. Поставят тирмэ свое и долбят кремень».[238] Удивляли русских и то, что башкиры доили лошадей. Преданий о «кобылином молоке», его целебных и, напротив, губящих людей свойствах ходит и сейчас еще очень много. Говорят, в частности, что бог наказал башкир пить лошадиное молоко за их связь с «шайтаном». Хотя ко времени заселения Урала русскими основная часть башкирцев исповедовала ислам, в преданиях содержится немало указаний на пережитки в верованиях южноуральских народностей мифологических взглядов. «К примеру, найдет башкир личинку, яйцо ли какое — тут же оставит и даже говорить не станет: боится, что убьет или спугнет чью-то заблудшую душу... Сидячую утку ни за что не станет бить — все по той-де причине. У них это считается, что в утке чья-то душа спит. А утятину вообще-то любят!»[239]

Встретит башкир незнакомого или враждебного ему человека, закроет лицо руками, либо отвернется и обязательно скажет: «Убыр мескэй» (Злой дух) не тронь меня!»[240]

Мы видим, что в генеалогических преданиях отражается интерес русских засельников Урала к тем сторонам жизни местной народности, которые их прежде всего поражают, удивляют. О разных мелочах быта, повседнев-

---

[236] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 2(б).

[237] Ф. А. Теплоухов. Кабала. Из пермяцких суеверий. — В кн.: «Пермский край». Т. III, 1895, стр. 291—299.

[238] Записано в 1966 г. в пос. Тирлянском Башкирской АССР от Клавдии Степановны Кауровой.

[239] Там же.

[240] М. Л. Михайлов. Полн. собр. соч. под ред. Л. В. Быкова, Т. 1. СПб., 1914, стр. XXI.

ного труда здесь, как правило, не говорится. Исключение составляют рассказы опять-таки о таких явлениях хозяйственной жизни и трудового процесса, которые выделяются особыми качествами, способными поразить воображение пришельцев. Еще И. И. Лепехин записал рассказы о смекалке башкирских бортников (собирателей дикого меда), которые отпугивали медведей от пчелиного улья остроумным способом: они напротив отверстия дупла, входа в улей, подвязывали чурбан; медведь, чтобы проникнуть в заветное место, должен был непременно отвести чурбан в сторону, но тот по законам тяготения возвращался на нужное место и ударял медведя, последний сердился и еще сильнее отталкивал «противный чурбан» и еще большую получал сдачу: так продолжалось до тех пор, пока рассвирепевший зверь не толкнет бревно с силой, которая, воротившись назад, не сбросит его самого с дерева.[241] Некоторые башкирские бортники прибегали еще к более хитроумному способу: вместо чурбана они приспосабливали «люльку», прикрепленную к согнутой крепкой ветви дерева и легко привязанную к стволу; под тяжестью медведя тоненькая веревочка, державшая «люльку» возле улья, разрывается, ветвь дерева распрямляется, и медведь далеко летит от дупла: боясь выпрыгнуть из «люльки» на землю, он становился добычей охотника.

Рассказы о необыкновенной ловкости и находчивости башкирских пчеловодов подкреплялись преданиями о происхождении названия народа — «башкиры».

Башкир называет себя «башкурт», от которого произошло нынешнее «башкир», «башкирец» — как называют представителей этого народа русские. Известно, что объяснений значения слова «башкурт» было много. П. И. Рычков писал, что оно значит: главный вор («История Оренбургская», СПб., 1759); В. Юматов доказывал, что правильнее переводить это слово в значении главный волк или волчья голова (В. Юматов. О названии башкирцев. «Оренбург. губ. вед.», 1846, № 24, стр. 297—298). Оба названия имеют переносный смысл, отражая удаль, силу, храбрость башкир-охотников. Но в народных преда-

---

[241] И. И. Лепехин. Дневные записки путешествия доктора и адъюнкта Ивана Лепехина по родным провинциям Русского государства в 1768—1778 гг. Ч. 3. СПб., 1781, стр. 183.

ниях этимология слова связывается с пчеловодством, и это, очевидно, самое верное его понимание: **«баш»** на турецком, татарском и башкирских языках означает **голова; «курт» — пчела, пчел**. Поэтому **баш-курт** значит: **главный над пчелами.**

Об истории башкирского народа существовало много поэтических преданий, несомненно, заимствованных русскими от самих башкирцев. Часть их была опубликована тем же Василием Юматовым в «Оренбургских губернских ведомостях» за 1848 год (№ 7, стр. 45—48). Автор публикации отмечает в преданиях элементы вымысла, фантазии, идущие от сказок и легенд.

В то же время в этих преданиях почти совершенно отсутствует фантастический момент, и вымысел выражается только в виде преувеличения. Как правило, такие народные представления о местных народностях не противоречат историческим данным и имеют бесспорное познавательное значение.

Непосредственно с упомянутой группой генеалогических преданий связаны устные рассказы (этой разновидности жанра), запечатлевшие процесс заселения Урала русскими и повествующие о родоначальниках сел, деревень, городов и пр. Нередко объектом изображения становится первый контакт русского человека с местной средой. «В давние времена здесь вогулы жили. Пришли из-за леса три охотника-вогула, вырыли землянки, здесь и поселились. От них и пошла деревня. Потом выселенных прислали, русских. Стало два общества, две общины: вогулов и русских крестьян. Крестьяне землепашеством занимались, а вогулы — охотой».[242]

Особенности заселения Урала (и прежде всего Северо-Западного и Среднего) обусловили то, что в генеалогических преданиях, связанных с этой темой, говорится о миролюбивом соседстве местных народностей и пришельцев. Даже говорится о случаях, когда родоначальниками того или иного населенного пункта были представители разных народностей, чем и объясняется своеобразие лиц данной этнической группы. «Здесь съезжий народ, деревня надвое делилась: крестьяне и вогулы. Вогулы здесь раньше, давно-давно жили. Первый день построился Петруха Николаев, так он не чистый вогул.

[242] Кругляшова, стр. 25.

Те вроде вотяков — желтолицые, узкоглазые люди; Алеха Петрович схож на вогула, говорят. Были вогулы, но это предки, от них ничего нет сейчас...»[243]

В некоторых преданиях содержатся оценочные мотивы, например, о пермяках: «Это — очень хороший народ: добрый и гостеприимный. Придете к ним, вас без угощения ни за что не отпустят, принесут все, что есть: мяса, рыбы, молока. Правда, избушки у них небольшие, бедные на вид. И жили пермяки грязно. У них, что черники, что грязи — полно».[244]

Самый приход русских изображается как прогрессивное, положительное явление, потому что до них «здесь глушь была».[245] Строиться пришельцам приходилось в диких и суровых урочищах, на необжитых местах, что само по себе заслуживало уважения. Поэтому о русских землепроходчиках говорится как о мужественных и смелых людях. «Три старика сюда первыми пришли. Трое Чудиновых топором срубили три дома. А кругом лес и лес,— и больше ничего. Дома-то далеко друг от друга поставили. Утром рано один встает и кричит: «Ну как, сосед, жив? — «Живой! А ты?» — «Живой!» Вот так они и жили».[246]

В некоторых местах Урала (в Нязепетровске и Кусе, например) показывают «первые избы» и с восхищением говорят о тех, которые одним топором («понимаете, одним топором, без единого гвоздя») построили эти «чудища», простоявшие без малейших признаков нарушения двести и триста лет.[247]

Самую фамилию Чудиновы, очень распространенную на Урале, порою объясняют как происшедшую от слова «чудо»: «Чудиновы первыми были. Люди, которые проплывали по реке мимо, кричали: «Вот чудо-то». Этих людей и назвали «Чудиновыми».[248]

Конечно, генеалогические предания не могли не отразить и конфликтов между пришельцами и местными

---

243 Кругляшова, стр. 26.

244 РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 2б.

245 Там же.

246 Кругляшова, стр. 27.

247 Записано в 1964 г. в г. Кусе и Нязепетровске Челябинской области.

248 Кругляшова, стр. 27 (Существует и другая версия относительно происхождения фамилии «Чудиновы» — от «чуди»).

уральскими народностями. Но показательно, что традиционным, т. е. подлинно фольклорным, здесь стал только один мотив: спор русского с «инородцем» по какому-либо поводу. «Русские с пермяками спорили, кто лучше работает. Пермяки говорили: разве можно лучше их работать».[249] Заспорил русский с татарином, кто скорее коня подкует...»[250]

Сквозь шутливую, порою анекдотическую, форму этих преданий часто просвечивают важные общественно-значимые идеи, направленные против национальной политики русского самодержавия или переводящие спор из сферы национальной в сферу социальную. Такой характер приобретает, например, предание «Закон в заклад», записанное В. Г. Бирюковым в г. Шадринске: татарин-бедняк посмеялся над кабатчиком, отдав ему в заклад старый аракчин — «вот тебе мой закон».[251]

Царское правительство стремилось всяческими путями разжечь вражду между народностями, в ход пускались бумаги, описывающие зверства «инородцев». В каких-то условиях эта пропаганда могла найти под собой почву, например, среди уральского казачества. Здесь бытовали предания о гибели атамана Бековича (1727 г.), отмеченные в путевых записках Палласа, Рычкова и др. Но позже эти рассказы собирателями фольклора и путешественниками не были зафиксированы. Тема взаимоотношений между народами Урала вошла в традиционный фольклор только мотивом спора; иное развитие получит она в связи с историей Пугачевского движения.

Предания отвечают на вопрос о причинах, побудивших русских людей двинуться на Урал. Очень редко приход их сюда изображается как добровольный.

В таких случаях отмечается богатство недр Урала, плодородие его почвы, щедроты рек и лесов. («Что не обосноваться? — Из-под ног летела дичь, в реке — рыба, в лесу — масса ягод, грибов...» — Фольклор Висима, стр. 46, № 6).

Чаще говорится о насильственном, принудительном переводе сюда русских крепостных крестьян, что соответствует историческим фактам: «Мурдасовы-то первыми

---

[249] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 2б.
[250] Записано в д. Ситцево Нязепетровского района Челябинской области от Г. Фаттахова, 34 лет.
[251] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 9.

в Тургояк-то, говорят, приехали. Иван Иванович-то, значит, прадед-то мой. Его привезли пяти лет сюда. Здесь в тупырь никого еще не было. Было только одно озеро, а где вот сейчас наша деревня, здесь был непроходимый лес да болото. Вот здесь и было велено строиться на поселение.

Наши Мурдасы были выселены из Калужской области, деревни Чемодановой».[252]

В народном сознании переселенцы, присланные на Урал по воле помещика, отождествляются с ссыльными, беглыми людьми, и это отождествление полно глубокого смысла: разницы в положении тех и других фактически никакой не было. Поэтому родоначальники деревень и заводских поселений изображаются вообще как «ссыльные».[253]

Исключение составляют — и это тоже не случайно! — предания, посвященные генеалогии кержацкого населения: староверы бежали на Урал «по собственной охоте», и лишь иногда вынужденно («Они жили на реке Керженец под Нижним Новгородом. Давно жили, а когда их разорили — пошли в горы: здесь-то необитаемы горы были»).[254]

Очень много преданий о начале сел и деревень группируется (или: циклизуется) вокруг мотива проигрыша помещиком (вообще — господином) крестьян в карты. В Висимо-Уткинском поселке говорят: «А вот у нас есть улица Арзамасская. Демидов выиграл в карты у одного помещика людей из Арзамаса. Отсюда и наша улица называется».[255] «Спрашиваешь, когда Сулем образовался? Старики были завезены, проиграны, что ли, раньше людей проигрывали. Лет полтораста, наверное, Сулем стоит...»[256] «Баре прежде много играли, Авзян проиграли, Узян, Кагу. Мой отец с матерью были проиграны в карты, и проиграли их из Каги в Баранчу».[257] «Из Конони-

---

[252] Записано в 1962 г. в пос. Андреевка Челябинской области от Р. А. Мурдасовой, 55 лет.

[253] Кругляшова, стр. 24—38. (Предание о начале сел и деревень № 1, 15, 16, 18).

[254] Кругляшова, стр. 33.

[255] Там же.

[256] Кругляшова, стр. 29.

[257] Н. П. Колпакова. Новые записи рабочего фольклора на Южном Урале.— В кн.: Ученые записки Ленинградского гос. ун-та. Серия филолог. наук. Вып. 12, 1941, стр. 146—147.

кольского барин проиграл часть своих людей. И сделалась Мосоловка, отдельная деревня, построенная людьми, которых выиграл барин Мосолов».[258] «Моя свекровь в старое время была проиграна на картах царицей какому-то помещику. Царица приехала к ним и говорит: «Отправляйтесь через реки и моря, на новые земли». Они приехали сюда. Им кол воткнули: «Стройтесь,— говорят,— здесь». Так и начали бедствовать».[259] «Туляки и хохлы были проиграны Демидову на шеститку виней в 1741 году. Он их привез сюда для работы...» [260]

В Тютьнярах тоже живет молва, что родоначальниками этого поселения были семьдесят семей из Калужской губернии, проигранные в карты кн. Долгоруковым Никите Демидову.[261]

Выселено было, по преданию старожилов; на Урал всего 77 семейств. По одним известиям, для заводских работ, по другим сказаниям, если верить, просто были проиграны князем Долгоруковым генералу Демидову. Все может быть, в первом случае — как заселение безлюдного Урала, а второе подтверждает самодурство тогдашних господ над рабами. Они не стеснялись торговать людьми или менять их на гончих псов. П. А. Христолюбов нашел в «Ведомостях Екатеринбургской Епархии» документ, подтверждающий самый факт пересылки калужских тютьнярцев на Урал по воле Долгорукова. Последний, проиграв ставку людьми, тут же приглашает управляющего вотчиной и дает приказ: «Отыскать среди крепостных что ни на есть самую отъявленную баргу (т. е. никуда не годные семьи) и отправить их на Урал в имение Демидова.[262] Жребий пал на тютьнярцев, но их оказалось только 70 семей, а проиграно было 77. Остальные семь семей пришлось взять из числа «сте-

---

[258] Н. П. Колпакова. Новые записи рабочего фольклора на Южном Урале.— В кн.: Ученые записки Ленинградского гос. ун-та. Серия филолог. наук. Вып. 12, 1941, стр. 147.

[259] Фольклор на родине Д. Н. Мамина-Сибиряка (в уральском поселке Висим). Сост. В. П. Кругляшова, Свердловск, 1967, стр. 45 (в дальнейшем — Фольклор Висима).

[260] Там же, стр. 46.

[261] Записано в 1964 г. в с. Кузнецкое Челябинской области от И. Т. Тряпицына (см. выше).

[262] Рукописи Л. А. Христолюбова. Архив Уральского санатория «Увильды».

пенных» (от них будто бы ведется род Беспаловых).[263] Данные Христолюбова подтверждают самый факт проигрыша Долгоруковым людей в карты. Случай этот был, конечно, в истории крепостничества не единственным. Однако, видимо, и не таким распространенным, как это утверждают предания.

Перед нами прием художественного обобщения жизненных явлений генеалогическими преданиями. Выражается он в том, что все многообразие путей принудительного и тягостного для крепостных людей переселения на Урал сконцентрировано в одном сюжетном мотиве: **проигрыш в карты**. В нем, видимо, народ видел проявление наибольшей несправедливости и равнодушия по отношению к себе со стороны господ. Чувство протеста, как бы сконцентрированное в мотиве проигрыша в карты, может выражаться и помимо этой художественной традиции, например: «Заводы начали строиться, заводчики начали перебрасывать людей, сначала Яковлев, а потом Стенбок-Фермор. Придет в голову начальству загреза и перебросит за тридцать верст. Рабочих нужно по специальности, вот и перебросит».[264]

Завершая обзор этого цикла генеалогических преданий (о начальном периоде заселения Урала), хотелось бы обратить внимание на интерес народа к наиболее характерным особенностям жизни в той или иной местности, в том или ином селении. Здесь проявляется не только чисто практический, деловой подход к выбору местожительства, но и способность народа мыслить обобщенно и образно. Как и в песнях, в преданиях появляется меткая однословная характеристика населенных пунктов: «Преславное чудо, небо украшено звездами, земли — цветами, Петербург — городами, Москва — церквами, Дон — казаками. Казань — татарами, Вятка — слепнями, Оренбург — башкирами, Красноуфимск — черемисами, Екатеринбург — торгашами, Верхнеисеть — мастерами, Шарташ — варнаками, Шадринск — шехтовыми голени-

---

[263] О Беспаловых существует тоже любопытное предание. Беспаловы были крепостными у Долгорукова. Один из них был художником. Получив заказ от барина, он нарисовал портрет его дочери. Портрет получился хороший, но странный. Когда смотришь в анфас — девушка похожа и мила, но взглянешь сбоку — будто сатана перед тобой. За это все Беспаловы были сосланы на Урал.

[264] Кругляшова, стр. 32.

щами, Верх-Нейвинск — обушниками, Шурала — немытыми кулаками, Невьянский — голубятниками, Висим — кокурочниками, Грязной завод — творожниками, Нижний Тагил — хохлами, Верхний Тагил — коноплями, Воробьи — зобами, Утка — косыми лаптями, Пермяки — грозными мостами, Салва — дубасами, Шайтанка — хвастунами, Мартьянова — зипунами, Валетова — токунами, Илимка — колдунами, Теплоки — соломой, Кедровка — пареньками, Симонята — ерунами, Лом — тремя зобами, Кын — бражниками, Пермь — ситами, а мы, братцы, здесь добрыми делами...»[265] В шутливо-раешной форме здесь изображены особенности расселения, специализации и быта засельников Урала, подтверждаемые историческими и этнографическими данными.

Все вышеперечисленные генеалогические предания тематически и по принципам освещения событий прошлого являются общими для рабочих и крестьянских поселений Урала. Теперь мы обращаемся к преданиям, тематика которых касается только «работных людей».

Вполне понятно, что последние интересовались историей происхождения «своего рудника», «своего завода». Этим объясняется локальный характер распространения генеалогических преданий в рабочей среде. В то же время, в сугубо местных преданиях, связанных с вопросами происхождения завода, шахты, фабрики, прииска, проявляется тенденция к повторяющимся мотивам: складывается представление, что все промышленные объекты Урала создавались удивительно похоже, менялись только имена и названия. Впрочем, и имен не так уж много, а развернутые предания, т. е. вошедшие в художественную традицию, группируются не более как вокруг 5—6 имен. Этот факт очень примечательный, но чтобы понять его, обратимся к важнейшим преданиям.

Предания о строителях первых заводов, плотин и рудников связаны, в основном, с именами Строгановых и Демидовых.

Самое древнее из них по записи относится еще к XVII веку. Голландец Витезен в книге, изданной им в 1692 году в Амстердаме, на голландском языке, под заглавием «Северная и Восточная Татария», воспроизводит предание, заимствованное им от уральских жителей.

---

[265] Кругляшова, стр. 33.

Согласно этому преданию, родоначальник Строгановых родился в Золотой Орде, близ Астрахани, и был сыном тогдашнего царя. «Пожелав принять христианскую веру, он отправился в Россию, где по обряду греческой церкви был крещен и вступил в супружество с выданною за него царем родной его дочерью. По совершению сего брака, когда Строганов остался в России, татары за сие столько вознегодовали, что начали войну с россианами. Царь послал сего Строганова самого с войском противу татар, но неприятели взяли его случайно в плен и лишили жизни, сострогав с него все тело. Страдалец оставил после себя беременную жену; рожденному ею сыну дали наименование Строганова, которое и поныне сохраняют его потомки».[266] Бытование этого предания в народе подтверждается Г. Ф. Миллером в его «Описании Сибирского царства».[267] Упоминает его в «Истории государства Российского» и Н. М. Карамзин, который, по-видимому, допускал такую версию происхождения фамилии Строгановых.[268] Впоследствии исторической наукой было доказано, что названное предание не отвечает действительности, что Строгановы были «именитые новгородцы» и никакого отношения к Золотой Орде не имеют.[269] Между тем слухи об «исстроганном» воеводе широко распространены на Урале и записывались в виде преданий даже в наши дни.

Происхождение и устойчивость этого сюжетного мотива в уральских генеалогических преданиях можно объяснить интересом простого народа к той сложной политике по отношению к «инородцам» и, прежде всего, по отношению к татарским ханам, которую вели первые Строгановы в течение всей своей жизни. Первыми начав организованную методическую колонизацию края, они возбудили ненависть местных феодалов, татарских ханов и вогульских (югорских) князьков, не раз получали угрожающие письма, подтверждаемые и действиями.[270]

---

[266] Ф. Я. Волегов. Родословная гр. Строгановых.— В кн.: Пермский край, Т. III. Пермь, 1895, стр 176.

[267] Г. Ф. Миллер. История Сибири. Т. 1. М.—Л., 1937, стр. 113.

[268] Н. М. Карамзин. История государства Российского. Т. 7, СПб., 1889, стр. 197.

[269] А. Пушкарев. Описание Российской империи. Т. 1. СПб., 1844, стр. 9.

[270] Пермская летопись, т. 1, стр. 20, 37 и др., т. 11, стр. 80—81; т. IV, стр. 148. и др.

Другой распространенный мотив, связанный со Строгановыми, относится ко времени устройства ими первого соляного промысла на Урале (Первая солеварня была устроена в 1564 году напротив устья реки Яйвы) и основания «Орла-города». Есть предание, объясняющее происхождение этого названия. Оно говорит, что на этом месте в старину стоял огромный кедр, и на этом кедре свил себе гнездо орел, величины и силы необыкновенной. Он был ужасом окрестностей: похищал мелкий скот и даже детей. Никто не отваживался убить этого хищника, все боялись близко подойти к гнезду его и, тревожимые страхом, оставляли его в покое.

Аника Строганов сам решился убить эту птицу, отправился к гнезду и успел в своем намерении. Место, на котором был кедр, понравилось ему, и он решился устроить тут городок. Вскоре нашли тут соляные ключи и началось солеварение. Городок же оставил за собою название Орла-города «в память пернатого хищника, прежде тут обитавшего».[271] Есть и другая версия: «орлом» был назван один из Строгановых, который вызволил из татарского плена великого князя Василия Васильевича, за что и получил в награду уральское угодье.[272]

Так или иначе, предания отдают должное историческим заслугам Строгановых, начавших полезное дело для родины. Эпизод с Орлом, приводившим в ужас всех окрестных жителей, заставляет вспомнить сюжетные мотивы мирового фольклора, восходящие к мифу об Эдипе, приурочение этого мотива к родоначальнику династии уральских заводчиков побуждалось чувством уважения к его мужеству и силе. И хотя в фольклорной традиции уральских рабочих Строгановы стали символом жестокости и грубого насилия над людьми, названные два мотива имели широкое распространение в народе, в чем нельзя не увидеть стихийного понимания народом прогрессивной деятельности Строгановых, положивших начало промышленному развитию Урала. Это подтверждается и генеалогическими преданиями о Демидовых.

Прав М. Г. Китайник, когда он пишет, что большая

---

[271] П. И. Мельников-Печерский. Дорожные записки. — В кн.: Полн. собр. соч. Т. 12. СПб.— М., 1898, стр. 241.

[272] Пермская летопись, т. I, стр. 20.

роль Никиты и Акинфия Демидовых в развитии национальной промышленности, их близость к Петру I, создали почву для горнозаводских сказаний, отметивших в деятельности Демидовых ряд положительных моментов».[273]

Все предания «о начале» Демидовых являются вымышленными и группируются вокруг сюжетного мотива: первая встреча Никиты Демидова с Петром I. Самый факт исторической встречи великого преобразователя России с Никитой Антуфьевым (будущим Демидовым) имел место в действительности, но как именно это случилось, никто не знает. В летописном известии об этой встрече содержится лишь «анекдот», т. е. одно из многочисленных преданий, посвященных генеалогии знаменитых заводчиков.[274]

Народ в данном случае питался домыслами и «перерабатывал факты истории» в соответствии со своим мировоззрением.

Известно, что Никита Антуфьев (будущий Демидов) «принадлежал к богатой верхушке тульских оружейников».[275] В народных преданиях, попавших отчасти и на страницы исторических исследований, единодушно утверждается демократическое происхождение Демидова. Был он сыном «безвестного человека» и обладал «высоким ростом и богатырской физической силой», так что даже Петр I, сам великан, когда увидел его, удивился. Царь попросил Никиту вступить к нему в гвардию, но кузнец сказал, что принесет больше пользы «отечеству нашему», если оставят его за горном: оружие скует такое, какого Петр еще не видывал».[276]

Предания утверждают, что Никита Демидов был не простым кузнецом. а имел «золотые руки», мастер был «знаменитый».[277] Это и способствовало его возвышению. В Катав-Ивановске нам рассказывали, что встреча Де-

---

[273] М. Г. Китайник. Рассказы рабочих дореформенного Урала, стр. 71.

[274] Пермская летопись, т. IV, стр. 145.

[275] Б. Б. Кафенгауз. История хозяйства Демидовых в XVIII—XIX вв. Т. IV. Изд-во АН СССР, М.,— Л., 1959, стр. 98.

[276] М. Н. Мартынов. Горнозаводская промышленность на Урале при Петре I. Свердловск, 1948, стр. 16.

[277] Т. Толычева. Предания о Демидовых и демидовских заводах. «Русский архив». 1878, кн. 2-я, стр. 119—124 (в дальнейшем — Толычева).

мидова с Петром состоялась при таких обстоятельствах: «У Петра расковался конь. Подъезжает он к кузнице, что на краю Тулы стояла, и говорит кузнецу: «Сделай мне подкову» — «А награда будет?» — «Будет по работе!» Сковал кузнец подкову. Петр взял и сломал ее. Тогда Демидов сковал покрепче подкову (это он был): «Ну-ка, царь, пробуй эту». Петр поднатужился, сломать не сломал, но помял порядочно. «И эта не пойдет»,— говорит. Сковал Демидов третью подкову. Петр ее так и этак пытал — крепка подкова.— «Первый раз,— говорит,— русский мастер угодил. Получай пятак». А Демидов — от-рр-р-раз! — и сломал пятак пальцами. «Не пойдет, ваше величество!» Тогда Петр достает серебряный рубль. И его Демидов разломал. Засмеялся Петр и велел дать кузнецу золотой. С тех пор и подружились они».[278]

Согласно невьянскому преданию, Петр I проезжал через Тулу, отдав в починку Никите Демидову заморский пистолет, у которого он сломал курок. На обратном пути, осматривая исправленный пистолет, Петр похвалил кузнеца и сказал: «А пистолет-то каков! Доживу ли я до такого времени, когда у меня на Руси будут так работать?» — «Что ж, авось и мы супротив немца постоим»,— отозвался Никита. Эти слова взбесили царя, тем более, что он слышал их уже много раз. Не сдержавшись, Петр ударил Никиту по щеке, крикнув: «Сперва сделай, мошенник, потом хвались».— «А ты, царь, сперва узнай, потом дерись». При этих словах он вынул из кармана второй пистолет и продолжал: «Который у твоей милости, тот моей работы, а вот твой — заморский-то». Царь был удивлен. «Виноват я перед тобой,— сказал он,— а ты, я вижу, малый дельный». И царь щедро наградил Демидова».[279]

Близкий к этому вариант записан в Висиме (Фольклор Висима, стр. 56).

Сколько бы ни было записано преданий, рисующих Демидовых с положительной стороны, дальше этого мотива, связанного с Петром I, развитие их содержания не пошло. И это понятно. Говоря об основателях уральских заводов, народ утверждал идею самобытности русского технического искусства, выражая веру в творческие си-

[278] Записано в 1965 г. в г. Катав-Ивановске от А. М. Елисеевой Варианты: Фольклор Висима, стр. 57, № 49, 50.

[279] Толычева, стр. 119—120.

лы трудящихся людей. В сознании народа жило убеждение, что только простой человек, кузнец, мог быть искусным мастером и помочь Петру в его великих делах. Потому и подчеркивается в характеристике первого Демидова смекалистость, сила, сноровка, умение, прямота, бесстрашие; внешний облик его и характер изображаются как сугубо народные; интересно, что, по справедливому замечанию М. Г. Китайника, в среде горнозаводской администрации, те же предания приобрели елейный, идеализирующий заводовладельцев характер» (таковы, например, некоторые записи Толычевой).[280] Нет сомнения, что в рабочей среде предания говорили не о реальном, историческом Демидове, а о фольклорном герое, ставшем воплощением народных представлений о творческих, технических возможностях России.

Но, разумеется, в основе фольклорного образа сохраняются некоторые черты исторического основателя династии Демидовых, которого нельзя было не ценить как «фундатора многих заводов» и одного из важнейших сподвижников Петра (Архив П. П. Бажова. Письмо к Б. Б. Кафенгаузу от 7.VI.1947.г.)

Вся последующая деятельность Демидовых, особенно наследников-заморышей, находилась в вопиющем противоречии с образом, нарисованным фантазией народа, поэтому положительная трактовка образа не пошла дальше времени Петра I. На смену ей пришли многочисленные рассказы о странностях и чудачествах Демидовых, их «жестоком произволе и преступном богатстве».

Было бы неправильно в связи с этим говорить о противоречивом отношении рабочих к Демидову, в чем якобы сказывается ограниченность их мировоззрения («ложные понятия и представления».— М. Г. Китайник). Народ четко разграничивал предания о «первом» Демидове (вымышленном и сугубо фольклорном образе) и «заводчиках Демидовых». Последние изображаются более достоверно с исторической точки зрения, хотя и здесь наблюдается процесс фольклоризации образов. Рассказчики редко говорят о конкретном Демидове (Прокопии Акинфовиче, Павле Григорьевиче и т. д.). Обращаясь мыслью в прошлое, они видят собирательный образ заводчика

[280] М. Г. Китайник. Рассказы рабочих дореформенного Урала стр. 72.

Демидова: кровожадного, ненасытного, похабного, ведущего бессмысленный паразитический образ жизни, совершающего «скуки ради» самые неожиданные поступки — и плохие, и хорошие. Вдруг Демидов решил в жаркие петровки прокатиться по улицам Тагила на тройке, запряженной в сани, будто это зима. И для самодура выгребли из магазина всю соль, посыпали ею улицу. На деревьях оборвали листья, чтобы получился зимний пейзаж.[281]

К пасхальной заутрене дочкам Демидова не успели сшить праздничные салопы; странствующие портные работали, получив заказ, дни и ночи, но все же не смогли сделать в срок, так как материал, специально выписанный из Парижа, прибыл слишком поздно; и вот Демидов отдает приказ не начинать молебна, пока не будут изготовлены костюмы; тысячи людей стояли и томились в церкви, ожидая выхода хозяина.[282]

На реке Чусовой, во время путешествия Демидова по Уралу, у его жены (или любовницы) родился сын, и обрадованный отец велит выбить на скале слова в честь этого события.[283]

По прихоти Демидова вырубается целый лес,[284] осушаются озера, и все это совершается под вопли обездоленных или загубленных людей.

Символом жестокого произвола Демидовых стала легендарная Невьянская башня, в подвалах которой заводчик, по преданиям, утопил сотни рабочих, чтобы скрыть незаконное производство монет.[285] О преступной чеканке монет говорит и другое предание: Демидов, играя в карты с Екатериной II, старался «поддаться» ей и соответственно вынужден был расплачиваться. Царица, принимая червонцы, спросила: «Это твои или мои», — намекая на слухи о чеканке денег в Тагиле. Демидов, смиренно склонив голову, ответил: «Все мы, матушка, твои...»[286]

---

[281] В. П. Бирюков. Демидовщина в устном народном творчестве. — «Ревдинский рабочий», № 97, 25 апреля, стр. 3. Вариант: Фольклор Висима, стр. 58, № 55.

[282] Бирюков, т. II, стр. 88.

[283] Кругляшова, стр. 93.

[284] Бирюков, т. II, стр. 89.

[285] Труды Пермской Губернской ученой архивной комиссии. Т. XI, II, 1905, стр. 101,; В. П. Бирюков, Демидовщина..., стр. 3.

[286] Там же.

В народных преданиях отразился процесс умственной и моральной деградации рода Демидовых. Вместо богатырски сложенного Никиты здесь фигурируют легковесные «фитюльки», хилые, или, напротив, обрюзгшие, «жирные», разодетые по заграничной моде люди, ничего не понимающие в горнозаводском деле («Демидову все можно»).[287]

Пьяный разгул и разврат заводчиков составляют содержание многих рассказов этого цикла. В народной генеалогии Демидовых как «типический» выступает мотив, связанный с обычаем «права первой ночи». «Уральские царьки» имели специальный штат, в задачу которого входило выискивание по заводам красивых девушек.[288]

Уральские «работные люди» в своих «толках» о родоначальниках местных заводов подчеркивают мысль о постепенном отрыве Демидовых от национальных корней, от родной почвы, взрастившей их. Часто в преданиях отмечается факт многолетнего пребывания «хозяина» за границей, говорится о прожигании жизни и мотовстве членов его семейства, многие из которых не видели Урал в глаза.

Генеалогические предания, в соответствии с особенностями жанра, почти никогда не содержат в себе оценочного компонента (интересен и эмоционален сам воспроизводимый факт). Между тем враждебное отношение рассказчиков к Демидовым звучит явственно. Желаемый эффект достигается своеобразной трактовкой изображаемого объекта. Известно, что в XIX веке в Нижнем Тагиле был сооружен великолепный и дорогостоящий памятник основателю уральских заводов. «В центре памятника — фигура Демидова, а перед ним — коленопреклоненная женщина, олицетворявшая Россию. Последняя-де настолько облагодетельствована «просвященным» рабовладельцем, что унизилась до благодарности в такой позе. А Демидов покровительственно протянул над ее головой руку».[289]

Этот, в сущности, оскорбительный для идеи патриотизма, памятник демидовские рабочие беспощадно вы-

---

[287] Бирюков, т. II, стр. 89.
[288] Блинова, стр. 74; В. П. Бирюков, Демидовщина..., стр. 3.
[289] Бирюков, Демидовщина..., стр. 3.

смеяли таким толкованием скульптурной композиции: «Жена у Демидова ездила за границу, там сглупила, сблудовала. Так на памятнике он на ногах стоит, а она на коленях, и он наказывает ее плетью».[290]

Последний пример показывает, насколько своеобразны были формы осмысления народом, в данном случае — рабочими, фактов исторического прошлого. Нельзя не увидеть в генеалогических преданиях о Демидове обобщающей характеристики всего заводовладельческого сословия. Не случайно, по-видимому, на всей территории Урала бытуют устные рассказы, в которых начало заводов связывается именно с Демидовыми, хотя в каждом конкретном случае строителем-хозяином был на самом деле кто-то другой: Абамелек-Лазарев, Бутеро-Розали, Всеволжский, Елисеев, Илигей, Кнауф, Крылов, Масаловы, Осокины, Пермитин-Кожевников, Рошефор, Соломирский, Строгановы, Твердышевы, Турчанинов, Щелконогов, Шемберг, Шуваловы, Яковлев...

О каждом из этого ряда промышленников бытуют отдельные предания, не получившие широкого распространения и известные в очень узких локальных границах.

Если судить о данном фольклорном явлении по записям советского времени, то можно сказать, что часто имя Демидова вытесняет в местном предании имя истинного основателя завода. Так, например, в Кусе не помнят строителя местного чугунолитейного завода Лугина, зато хорошо знают предания о заслугах и чудачествах «первого Демидова». Как он с Петром встретился, как пушку отлил, которая еще в «гражданку» воевала.[291] Знают и рассказывают про «заводчика Демидова». Как он «девок воровал», над должниками измывался, заставляя по копейке миллионы считать и т. п.[292]

В Шемахе Нязепетровского района Челябинской области был построен в 1810—1814 годах якорный завод купцом Расторгуевым. Но о нем здесь помнят только самые начитанные люди да краеведы; большинство опрошенных (от них были записаны песни, частушки, сказки

---

[290] Бирюков, Демидовщина..., стр. 3.

[291] Записано в 1964 г. в г. Кусе Челябинской области от Г. Т. Андронова, 1893 г. рождения.

[292] Там же. Любопытно, что публикация Т. Толычевой в «Русском архиве» содержит подобный мотив (стр. 124).

и т. д.) никакого представления о Расторгуеве не имеют, а про Демидовых между тем знают.

Здесь было записано предание о том, как Демидов женил «ссыльных»: собрал на площадь всех одиноких, людей пожилых и молодых, а то совсем девчонок, или совсем стариков. Велел по росту встать: в одну линию, значит, особ мужского пола, в другую — женского. Подошел Демидов к мужчинам: «Хотите жениться? Хотите семьей обзавестись?» — Ну, как не хотеть! — «Желательно»,— отвечают. Он к женщинам. «Хотите замужем быть? Опору в жизни иметь?» — Ну, как не хотеть.— «Желательно»,— отвечают.— «Тогда сходитесь!» — Кто против кого окажется, тому мужем и женой быть. Неважно, если он старик безобразный, а она девка-красавица, вся еще в соку. Ничего не поделаешь: барская воля. Слез и смеху, говорят, было, не оберешься. А Демидов, он политику вел, заводы рабочей силой снабжал — обеспечивал».[293]

Хотя эти наблюдения произведены в последние годы, можно предположить, что процесс циклизации генеалогических преданий о заводчиках вокруг имени Демидова был характерен для горнозаводского фольклора и в прошлом. Устойчивость сюжетных мотивов, их относительно частая повторяемость, подробная разработка образов «первого Демидова» и «заводчика Демидова» — все это результат длительного процесса, который протекал, естественно, в годы «наивысшего процветания» Демидовых, т. е. в XVIII—XIX веках.

Предания о начале уральских заводов освещают не только вопросы генеалогии богачей. Хотя, в силу исторической ограниченности, «работные люди» были подвержены культу «хозяина» и порою преувеличивали роль «первого Демидова» в развитии горного дела, они давали верное объяснение происходящему. Одна из ведущих тем генеалогических преданий — зарождение рабочего сословия на Урале и его роль в развитии промышленности.

Прежде всего, предания, в своей совокупности, созда-

---

[293] Записано в 1964 г. в с. Шемаха Нязепетровкого района Челябинской области от И. Н. Борисова, 73 лет. (Подобный материал уже встречался в литературе. См.: Элиасов, стр. 169, 381—384; В. Кокосов. На Карийской каторге. 1955, стр. 84—88. На Урале об этом рассказывала бабушка П. П. Бажова, см. предисловие к кн.: П. Бажов. Уральские сказки. Челябинск, 1943, стр. 5).

ют коллективный образ подлинных строителей Урала. Говорится о массе безымянных рабочих, которые в невыносимо тяжелых условиях начинали горнорудное дело.

Самый образ рабочего коллектива проступает как бы в негативе, через описание тяжести преодоленного труда.

Чаще всего речь об этом ведется в сравнительном плане: теперь и раньше. «В старое время на заводе все проще было, хуже, беднее. Куда и говорить! Были тогда простые меха — напустят воды, кузов их воздухом двигали и двигались поршни. Было это, говорили старики, лет двести назад».[294]

«Мы сейчас что! Предки наши — вот робили. В воде по грудь и почитай, что в полной темноте. Заводы наши на костях стоят».[295]

Старый уральский горняк А. Ерошин, рассказывая о жизни рабочих на Богословских рудниках в XVIII веке, заметил между прочим: «От деда еще слыхал, что наш медный завод Походошин, хозяин-то, на костях выстроил. На костях и домну задули. Золото кровью мыли, и сказ про то имеется». (Бирюков, I, стр. 211).

Подобные рассказы не являются собственно фольклором, но на их основе постепенно вырабатывалась художественная традиция и оформилась она в виде **мотива жертвенности**, ставшего сюжетным «ядром» многих преданий о начале заводов. Суть названного мотива заключается в том, что во многих преданиях проводится мысль **о** специально **заложенной** в фундамент завода, чаще — плотины, **человеческой голове**. Будто бы голова сооружению «крепость и силу придает». Серафима Яковлевна Мешалкина, родом из села Добрянка Пермской области, рассказывала нам: «Раньше от многих я слышала, что в плотину закладывают голову. Но не обязательно девушки, а любая голова, и не из работников, а какого-нибудь прохожего. Однажды у нас нищенка пропала, девчонка лет 15—16, так и не нашли. Говорят, ее голову заложили».[296] Мотив о заложенной в плотину голове слышали в разное время П. И. Мельников,[297] Н. П. Кол-

---

[294] Колпакова, стр. 145.

[295] Записано в 1967 г. в г. Копейске Челябинской области от Л. А. Апрелова, 63 лет.

[296] Записано в 1967 г.

[297] П. И. Мельников-Печерский. Дорожные записки. В кн.: Полн. собр. соч., Т. 12, СПб. — М., 1898, стр. 332.

пакова,[298] С. К. Власова.[299] Некоторая метаморфоза произошла с ним в предании, записанном Е. М. Блиновой: здесь закладывают человека в плотину не в качестве ритуального действия, а в наказание.[300]

Трудно предполагать, что языческий обычай мог существовать в эпоху развитого феодализма на Урале, но любопытно, что еще в XIX веке считали непременным долгом в основу плотины, моста, заводского здания положить монету, на которой изображена голова. С. Я. Мешалкина в своем предании прямо указывает на связь последнего обычая с «закладыванием головы»: «Ну, а после уже деньги стали закладывать в основание. На них же тоже была изображена голова».

Происхождение мотива, который вернее всего рассматривать как художественный прием, обусловлено самими каторжными условиями труда рабочих. В нем народ обобщил представление о бесчисленных трагедиях, сопровождавших возведение заводов на Урале. Воображению рассказчиков этот художественный прием подсказывался не только тем, что во время сооружения того или иного промышленного объекта многие рабочие не выдерживали физических мук и умирали, но и прямой расправой заводчиков над неугодными им людьми. Д. Н. Мамин-Сибиряк в своих путевых заметках «От Урала до Москвы» вспоминает многочисленные предания, слышанные им на Уральских заводах, о том, «как рабочих бросали в жерла доменных печей или топили в прудах; известный заводчик Зотов ходил по фабрикам с пистолетом и стрелял ослушников, как зайцев. Недаром на Урале говорят про Уральские заводы, что они как село скудельниче, купленное на деньги Иуды, выстроены ценою крови, на костях человеческих».[301] Описывая знаменитую наклонную Невьянскую башню, которую в XVIII веке построили крепостные рабочие, Вас. Немирович-Данченко приводит в книге «Кама и Урал», связанные с нею предания: «В ее подземельях и народ томили, в ее закоулках людей замуравливали, в ее черных казематах и застенках держали вредных и опасных

[298] Колпакова, стр. 151.

[299] С. К. Власова. Герцогиня Акуля. Челябинск, 1965, стр. 93.

[300] Блинова, стр. 28.

[301] Д. Н. Мамин-Сибиряк. Статьи и очерки. Свердловск, 1947, стр. 35.

супротивников. Царство призраков стало уделом сказок. Легенды остались в народной памяти, и народ упорно связывает их с этой старою башней; народ говорит о ней то, что не скажет выходец с того света, народу каждое пятно на этих онемевших стенах кажется следами убийств, каждый загадочный шум в стене — стонами когда-то замученных в каменных мешках жертв».[302]

В свете всех этих преданий становится вполне понятным происхождение мотива «заложенной головы», вобравшего в себя весь ужас удела крепостных рабочих Урала.

Однако у этого мотива есть и другой психологически-художественный аспект. Иногда в преданиях подчеркивается, что рабочий сам жертвует собой во имя общественных интересов. Девушка, услышавшая о причинах неустойчивости заводской плотины, которую каждый год разрушает паводок, унося с собой плоды мучительного труда рабочих и самые их жизни, решает отдать свою голову и тем самым обеспечить безопасность многих людей. Такой поворот мотива дает основание говорить о понимании «работными людьми» той решающей роли, которую они играли в промышленном освоении Уральского края. В заводах и плотинах заложены ум и сила, самоотверженность и воля рабочего человека — вот мысль, которая последовательно проводится во всех генеалогических преданиях горнозаводского Урала. Бескорыстный, «святой» труд крепостных рабочих противопоставляется преступной власти заводчиков.[303]

«Чистота рук» строителя является лучшей гарантией прочности сооружения. П. И. Мельников-Печерский слышал, как рабочие говорили: «Плотина крепка, потому что ее благочестивый человек строил. Ничто не прорвет ее, не бойсь, уже не поедет нечистый свадьбу играть».[304]

Несмотря на религиозную окраску этого народного поверья, в нем улавливается социальный акцент, потому что обычно рабочие катастрофу на заводах связывали с преступлениями хозяев.

В генеалогических преданиях рабочих часто звучит восхищение красотой и силой их предков. О «тагильских

---

302 Вас. Немирович-Данченко. Кама и Урал. Ч. II, СПб., 1890. стр. 60.

303 С. К. Власова. Герцогиня Акуля, стр. 34.

304 Дорожные записки, стр. 332.

мастерках», по свидетельству Мамина-Сибиряка, говорили как о «рабочей гвардии»,— народ все рослый, здоровый... Вы их встретите и невольно залюбуетесь. Других таких молодцов не найти».[305]

П. П. Бажов в сказе «Марков камень» приводит народные суждения о рабочих старых металлургических заводов: «Которые в медной горе робили, шибко равно худые были, а сила в руках и ногах большая. Фабричным супротив их неохота неустойку оказать. А тоже у них, у фабричных-то, силка была».

Из таких суждений развились предания о необыкновенных силачах, которые легко ходили, имея на каждой ноге и в каждой руке по четырехпудовой «квадратной» гире,[306] которые на затылок принимали двухпудовые гири, точно мячик (Дм. Петухов, стр. 120—121), которые «сшибали с разбегу лбом избные двери с крючка» (там же), падали плашмя с «саженной» высоты, без всякого ущерба для себя — «из-за жбана пива» (там же), которые впрягались в повозку, когда лошадь оказывалась бессильной, и вывозили груз на гору (Кругляшова, стр. 83) и т. п.

Художественная трактовка образов людей труда, идейно-тематическая устремленность преданий помогают понять то, как и почему разгоралась «борьба за освобождение трудовой энергии рабочих масс из-под гнета собственности, из-под власти капиталистов», «борьба за власть над силами природы, за здоровье и долголетие трудового человечества, за его всемирное единство и за свободное, разнообразное, безграничное развитие его способностей, талантов».[307]

Поэтизация творческого труда человека особенно очевидна в преданиях о наиболее прославленных мастерах того или иного дела, по которым стараются равняться рассказчики — представители данной профессии. Неважно, когда жил мастер-умелец — давно или недавно — в преданиях он характеризуется как человек, начавший свою профессию. У работных людей различных специальностей (литейщиков, чеканщиков, гранильщиков, рудознатцев, механиков, плотников и т. п.) были свои родо-

---

[305] Д. Мамин-Сибиряк. Платина. — «Северный вестник», 1891, № 10.

[306] Фольклор Висима, стр. 79—81, № 107, 108.

[307] М. Горький. О литературе. М., 1953, стр. 641.

начальники, почти «идолы», которым они, если и не поклонялись, то посвящали им свои многочисленные сказания, постепенно оформлявшиеся в форму генеалогических преданий. Реальное лицо, о котором рассказывалось в предании, постепенно теряло свои индивидуальные черты и становилось художественным обобщением, образом-персонажем, в котором воплощалось народное представление об идеальном мастере. Нередко образы и мотивы, связанные с трудовой деятельностью старых горщиков, вбирают в себя фантастические или гиперболизированные элементы.

У каждой профессии имеются свои «чудесные» представители. Не давая развернутой характеристики героя, предания останавливают внимание на таких его качествах, которые являются главными для человека данной специальности.

Для старателей важно было умение отыскать богатства земли. «Профессиональная психология» искателей золота и других ценных металлов состояла в постоянной сосредоточенности «однопредметного помешательства».[308]

Человек не просто искал «клады», он задумывался о закономерностях залегания пород и, если был мастером своего дела, делал на основе своих умозаключений практические выводы. В преданиях рудоискателей такие люди почти обоготворяются, во всяком случае. наделяются необыкновенными качествами. В очерке «Платина» Мамин-Сибиряк воспроизводит предание «старателя Софрона», который поведал ему об удивительной женщине, некоей Александре Архиповне. Она «не могла переступить через золото... Идет, примерно, по лесу — и вдруг, как вкопанная: это ее золото останавливало. Золото-то в земле, а она через него не может переступить. Особенный человек... Пошли мы с ней из Тагилу... Подходим мы с ней к поскотине, она мне и говорит: «Ищи тут, золото отыщешь хорошее». Я сейчас на земле наладил отметину, а она меня учит: «Не глубоко оно тут схоронилося». Местов с семь она мне таким манером обозначила...[309] «Старатель Софрон», конечно, лукавил: не знал он такой «чудесной» женщины, потому что она — герой народных

[308] С. В. Максимов. Собр. соч. Т. 18, СПб., 1896, стр. 176.
[309] Д. Н. Мамин-Сибиряк. Статьи и очерки. Свердловск, 1947, стр. 374.

преданий и каждый раз выступает под разным именем.[310]

Повествователь (если он не фантазия писателя) в данном случае прибегает к приему сказывания сказа.

Наделение умельцев-старателей сверхъестественными качествами было основано на примитивном мировоззрении горщиков, на их вере, например, в магическую силу слова. «Знает слово» — это обычное выражение о чародее у всех восточных славян[311] было использовано для объяснения чудесных свойств рудознатцев. С этим же связано происхождение вспомогательных волшебных средств, орудий труда, при помощи которых раскрываются «кладовые» земли — «рудознатной лозы» и «притягательной стрелы».[312]

У мастеров железного (чугунного и другого какого) литья главными достоинствами почитались сноровка и острый глаз. Неудивительно, что здесь предания концентрируются вокруг **мотива «чугунной цепочки»**, которая в глазах специалистов является выражением наивысшего мастерства литейщика. Не случайно также, что предания на тему о «чугунной цепочке» бытуют на Урале, главным образом, в районе Каслей и Кусы, т. е. в районах, славящихся на весь мир своим художественным литьем, и где знают толк в металлических изделиях. Внимание рассказчиков здесь сосредоточено не на человеке, изготовившем необыкновенную вещь, а на самой вещи. Но чем подробнее описываются удивительные свойства «чугунной цепочки», тем отчетливее вырисовывается образ ее творца.

«Чугунная цепочка» в народной памяти вырисовывается как «живая». Посмотреть на нее шагов с двух — кажется: «ящерка бежит»,[313] «на руку возьмешь, переливается вся — чисто змейка».[314]

П. П. Карпинский, управляющий зотовскими завода-

---

[310] Блинова, стр. 76; Фольклор Висима, стр. 39. См. также: очерк Вас. Немировича-Данченко «Кама и Урал», Н. Падучева — «Очерки Южного Урала».

[311] Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Сб. музея антропологии и этнографии АН СССР, IX, стр. 10.

[312] Записано в 1964 г. в Нязепетровске Челябинской области от Г. П. Гурьина, 1928 г. рождения.

[313] Записано в 1964 г. в г. Касли Челябинской области от А. Г. Гилева.

[314] Архив С. К. Власовой.

ми, явившись в Петербург на собрание промышленников, удивил всех: на жилетке шелковый шнурок вместо золотой цепочки болтается. Над ним потешаться стали. Но он посоветовал приглядеться. Каково же было удивление всех присутствующих, когда шелковый шнурок оказался чугунной цепочкой. «За такое чудо ему миллионы предлагали — отказался, славу уральских мастеров берег».[315] Поражаться было чему: тоненькая, как шпагат, цепочка была сплетена из «сотни» более мелких цепочек. «И каждое звено в звено вставлено, и нигде нет спайки, которая бы мягкость цепочки нарушала». Чугун — металл не вязкий, очень хрупкий, быстро остывающий. Литейщик, делавший цепочку, изготавливал звенья, невидимые для глаз. «Это тебе не блоху подковать», — говорят обычно, имея в виду тонкость работы.

Добавим от себя, что мы видели легендарную цепочку наяву, в музее Каслинского училища художественного литья. Она не может не возбудить чувства восхищения и удивления. Но все же, по правде говоря, особого чуда не представляет. Звенья, хоть и тончайшей и неповторимой работы, все же явно различимы на глаз, и нитей переплетено не «сотни», а всего четыре-пять. Перед нами явный пример поэтического преувеличения, цель которого заключается в том, чтобы возвести труд литейщика в степень искусства. Что касается героя, изготовившего цепочку, имя его называется по-разному. Кто говорит, что это Афанасий Широков, кто — Илья, его брат (знаменитые каслинские умельцы), а кто называет и Василия Торокина. То обстоятельство, что с этими именами связываются и другие предания («О сапожке», «О старухе-прядильщице»), заставляет думать, что именно эти люди прославились наибольшей сноровкой и легкостью глаза и что упоминание их в преданиях не случайно.[316]

Любопытно, что имя Василия Федоровича Торокина упоминается на Урале, в Кусе, в связи с лесковским сюжетом, «как блоху подковали». Рассказчики прямо указывают, что, мол, читали в книге, как туляки английскую блоху подковали, но, очевидно, автор перепутал, потому

---

[315] Записано от Г. П. Гурьина. Вариант: Блинова, стр. 151—153.

[316] А. Н. Лозанова. Поэтическое творчество «работных людей» крепостной эпохи.— В кн.: Русское народное поэтическое творчество. Изд-во АН СССР. Т. II, М.—Л., 1953, стр. 99.

что им «доподлинно известно»: сделал это их земляк знаменитый литейщик Василий Федорович Торокин.

В преданиях о механиках ведущими являются мотивы, определяемые поговоркой **«золотая голова»** и **«золотые руки»**. При этом бросается в глаза то, что мастера, работавшие на разных заводах Урала, проявляют свое умение в очень схожих жизненных ситуациях. Чаще всего события в жизни (сюжет в предании) разворачиваются так: хозяин купил дорогую машину, но она не идет; инженеры и заграничные специалисты в бессилии разводят руками; но является «простой русский мужичок», что-то убрал, что-то подставил — машина пошла.[317] Другая коллизия: у машины сломалась важная деталь (чаще всего шестерня), но машину непременно надо пустить в ход (либо царь должен смотреть; либо дело происходит на международной выставке, и хозяин не хочет осрамиться, но чтобы изготовить деталь заново, требуется снять размеры, составить чертеж, технологическую карту, на что уйдет уйма времени); хозяин в панике, но является «простой русский мужичок», только один взгляд бросает на деталь, тут же становится к станку — и через час деталь готова. В разных вариациях эти сюжетные мотивы бытуют в Нязепетровске, Уфалее, Каслях, Усть-Катаве, Юрюзани, Белорецке; везде, конечно, имя «мужичка» называется разное. Чаще всего фигурирует некто Кузьма Васильевич Орлов, про которого в Нязепетровске, Шемахе, Кусе и Сатке говорят, как про человека, обладавшего фантастическим глазомером: «за сто метров он определял перекос в миллиметр».[318] На Парижской промышленной выставке он спас престиж России, изготовив «по глазу» сломавшуюся шестерню.[319]

Подобные предания можно было бы привести по каждой рабочей специальности,[320] но и без того напрашивается вывод о характере изображения знаменитых пред-

---

[317] Дм. Петухов. Горный город Дедюхин и окольные местности, СПб., 1864, стр. 36—37.

[318] Записано в 1965 г. в г. Сатке Челябинской области Л. Т. Бодровой.

[319] Там же.

[320] Образы уральских умельцев-мастеров, заимствованные из местной устной поэтической прозы, нашли яркое воплощение в произведениях П. П. Бажова («Малахитовая шкатулка»), а также в сказах С. К. Власовой («Камни поют», «Клинок Уреньги», «Хрустальный глобус» и др.), С. И. Черепанова («Снежный колос») и др.

ков в генеалогических преданиях. Вначале эти повествования носят реалистический бытовой характер, но со временем в них включаются элементы чудесного, фантастического вымысла. Предания (если они предания, а не житейские рассказы — воспоминания) говорят не о конкретном родоначальнике или наиболее талантливом представителе ремесла, а о собирательном лице. Образ героя в преданиях вырисовывается живо лишь в совокупности всех сюжетных мотивов, связанных с ним. Портретных особенностей, индивидуальных черт характера рассказчики в герое не показывают; основное внимание сосредоточено на его трудовой характеристике.

Предания, относящиеся к разным профессиональным группам «работных людей», объединяются общим пафосом воспевания людей труда, а также идей патриотизма. В большинстве их звучит тема противопоставления мастера-умельца господам и заграничным «специалистам». Тема эта имеет давнюю историю. Уже Дм. Пастухов отмечает ее в дедюхинских преданиях первой половины XIX века. Проходит она красной нитью через предания, воспроизводимые Вас. Немировичем-Данченко, Д. Н. Маминым-Сибиряком, и в наше время — П. П. Бажовым, С. К. Власовой и др.

Неизвестно, где подслушал Н. Г. Лесков предание о блохе, но на Урале уверенно говорят о том, что пистолеты, изготовленные местными мастерами, стреляли «метче английских», что «когда каслинские мастера были за границей на выставке, там англичанам присудили медаль за отлитую собаку; тогда каслинцы там же, подручными средствами, отлили точно такую же собаку, не различишь, только головой в другую сторону повернута».[321]

Таким образом, и в генеалогических преданиях, посвященных народным умельцам, художественный элемент выступает явственно.

Задумываясь о судьбе выдающихся представителей горного дела, народ невольно приходил к мысли о несправедливом устройстве общества. Свою жизнь (нищенскую и подневольную) «работный человек», в силу исторической ограниченности сознания, объяснял собственной незначительностью, может быть, «невезучестью», неумением, а то и «наказанием божиим». Но трудно было

[321] Архив ЧМ, т. 20, л. 10.

понять, почему люди, обладающие незаурядною силою, яркими способностями и дарованиями, люди, воплощающие в себе лучшие качества народные, тоже вынуждены были страдать и не знать счастья. Более того, как раз эти замечательные народные самородки чаще всего кончали жизнь в голоде, холоде, а порою — трагически. Это, действительно, было так. Все важнейшие залежи руд на Урале были открыты не специалистами-геологами, а простыми крестьянами. Из них мало кто кончил жизнь своею смертью. Трагически сложилась жизнь талантливого изобретателя-самоучки Евдокима Бобылева. Нельзя без содрогания и сочувствия читать прошение Евдокима пермскому и вятскому генерал-губернатору Модераху. Мы приводим текст прошения целиком: «Будучи при заводах господина Яковлева с самого малолетства моего, по врожденной во мне деятельности устремил свое прилежание к обучению наук для устройства заводских действий: столярное, резьбу разных фигур, точить вещи, малировать красками. Наиболее же механическую архитектуру, касательно до устройства машин заводского действия. Рукодеяния свои, одно по другим, все открыл управителю Зотову и произвел с лучшим успехом и чувствительною заводосодержателю пользою. Через то льстил себя надеждою, что труд мой не останется без вознаграждения, но вместо того Савва Зотов (брат Григория.— **А. Л.**) противозаконным поступком стеснил без причины и, угрожая всеми бедствиями, имущество все отобрал без всякого остатка, от всего моего изобретения и производства удалил, дабы не было сие полезное дело в знаемости. Не только судьба моя угнетается, но и семейство мое бесчеловечно утеснено, пропитание мне учинено весьма беднейшее, как бы какому ни есть хищнику....Прошу ваше высокопревосходительство доставить ваше высокоотеческое покровительство и удовлетворение.

Мастеровой Верх-Нейвинского завода Евдоким Бобылев».[322]

Прошение дышит сознанием чинимой над «мастеровым» несправедливости; в нем также дает себе знать растущее в рабочем человеке чувство собственного достоинства. По-видимому, последнее и пугало начальство.

---

322 «Уральский современник», 1941, № 4. Публикация К. Боголюбова. Дело № 786, стр. 110—111.

Управляющий Савва Зотов удалил талантливого изобретателя от дела, потом засадил в тюрьму, услал на каторгу. Уездный Екатеринбургский и Второй департамент горного правления в ответ на прошение вынесли одно решение, поражающее своей нелепостью и дикостью: «за открытие устройства машин и неправильные на приказчиков жалобы на основе указа 1727 года от февраля 23 дня, 11 п., 1757 года от мая 13 дня, 31 п., 1797 года от августа 23 дня наказать плетьми и отослать на поселение с зачетом помещику за рекрута...» [323]

В народе могли и не знать о каждом отдельном случае проявления несправедливости по отношению к «умельцам», но, как говорится, земля слухом полнится. Предания как бы обобщали накопленный в этом отношении опыт и утверждали, что «мастерство — это одно, а счастье — совсем другое». Хорошо эту мысль выразил старый гранильщик и гравер из г. Свердловска А. П. Подкорытов: «Раньше, до революции, люди говорили, что самоцветы счастье приносят. В магазинах, где продавались драгоценные камни, покупателям предлагали небольшую книжечку печатную, в которой подробно излагались волшебные свойства камней-самоцветов... Однако я полагаю, что все это чепуха. Вот тут жил в Свердловске, при царском положении, гранильщик один... За жизнь свою он перевидал разные камни: и гранаты, и цирконы, и сапфиры, и изумруды, и фенакиты. Одним словом, не было на Урале такого камня, который мимо (его) рук прошел... Все свойства и капризы камней знал. Вот хозяин Липин дает ему аметист. Камень весь белый, хуже стекляшки. Только капелька одна лиловая в боку... Он и так и так посмотрит его: Молча все это... и начнет огранку вести... Глядишь, отдает хозяину, вместо стекляшки белой, камень дорогой самоцветный. Камень горит, переливается... Ну, и скажите пожалуйста, видел он счастье? И не дожил до него... В гроб не в чем было положить, хоть у соседей белье занимай... Все камни имел он. А счастливого не нашел...» [324]

На почве подобных размышлений у «работных людей» рождались вопросы: а почему нет счастья у людей? Откуда зло пошло? Появились генеалогические предания

---

[323] «Уральский современник», 1941, № 4. Публикация К. Боголюбова. Дело № 786, стр. 114.

[324] Бирюков, т. II, стр. 80—82.

о происхождении социальной несправедливости. Естественно, что правильного ответа, какой дает А. П. Подкорытов (во всем царизм виноват), «работные люди» крепостнической эпохи дать не могли. Тем не менее их «философия» на этот счет весьма интересна, характеризуя пути становления и развития пролетарского мировоззрения.

Генеалогические предания на тему «о происхождении зла» варьируют несколько сюжетных мотивов, соответствующих характеру ответа на поставленный вопрос.

Среди «работных людей» Урала существовало мнение, что до определенного момента жизнь их предков была «вольготной». «До Демидова-то хорошо жили. И пашни, и пчелы. С городом не связаны».[325] «Прежде тут, до заводов-то, не жисть была — красота!»[326] Любопытно, что многие рассказчики, начиная предания о тяжелой жизни рабочих на старых заводах, употребляют как бы устойчивую формулу: «А все началось», или «Старики сказывали, что произошло это...» Тем самым дается разграничение двух времен: когда «зла» не было и когда оно стало. Самый же временный рубеж определяется по-разному.

Во многих местах (в Миассе, Андреевке, в Тирлянском заводе, Златоусте, Кусе, Магнитной) утверждают, что крепостного права на Урале при Петре I не было, что «восстание Пугачева началось, когда заводские господа договорились меж собой рабочий народ под крестьянское положение подвести» (т. е. перевести на крепостное право).[327]

Иные полагают, что «крепостного права на Урале никогда не было», и заводчики «самоуправствовали» по своей власти.[328]

Центральным моментом во всех подобных рассуждениях, основанных, конечно, на преданиях, является сюжетный мотив; о том, как заводчики Петра I обманули.

---

[325] Фольклор Висима, стр. 57.

[326] Записано в Усть-Катаве Челябинской области от Д. Б. Егошихина, 72 лет.

[327] Записано в 1964 г. в г. Кусе Челябинской области от Г. Ф. Андронова.

[328] Записано в 1964 г. в Нязепетровске Челябинской области от Герасима Емельяновича Алексеева, 65 лет.

Петр великий, будто бы отдавая Урал под заводы, Демидову наказывал, чтобы он людей работных «не забижал», чтобы «в месяц неделю, да на год всякому человеку» возили на те заводы, «по возу сена и по пяти возов соломы»,[329] чтобы люди оставались «вольными, как допреж того были».[330] И первоначально оно будто бы так и было. У стариков даже существовало убеждение, что в ту пору сам Петр I жил на Урале.[331] Но так продолжалось недолго, потому что «Демидов плохой был».[332] «Поэтому много было у него бегляков, но их ловили и заковывали в цепи.[333] Рабочие решили пожаловаться царю. Выслушав их, Петр будто бы рассердился. «Скоро Пётр I приходит в синод и спрашивает бояр: «Можно ли мне отцову одежу носить?» — «Нет, — отвечают, — заслужи». — «Ах, так... Тогда вы заслужите чужой землей владеть». И велел всю землю в Сибири отдать крестьянам...» [334]

Но Петр скоро умер, и заводчики, помещики снова стали бесчинствовать.

Так в народных преданиях складывается целое повествование об истории появления крепостного права на Урале. Мы видим, что согласно народной трактовке исторических процессов, зло на Урале повелось с Демидова (заводчика). Иногда его вина переносится на самый завод, который рисуется враждебным человеку. Поэтому во многих преданиях, особенно связанных с темой Пугачевского восстания, говорится об уничтожении завода «работными людьми».[335] Но еще чаще начало зла и его конкретное воплощение связываются с представителями власти на заводе — «управляющими», «сотскими», «приказчиками». «Работные люди» наивно полагали, что все зло исходит от данного начальника: не будь его, порядки на заводе были бы иными. Поэтому Аносов как «хороший начальник» (и это имело под собою основание)

---

329 Толычева, стр. 121.

330 Там же.

331 См. об этом: Предисловие В. Е. Гусева к сб. «Фольклор Урала», Вып. 1. Исторические сказы и песни (дооктябрьский период). Собрал и составил В. П. Бирюков. Челябинск, 1949, стр. 19.

332 Фольклор Висима, стр. 57, № 48.

333 Там же.

334 А. Лазарев. Русское народное поэтическое творчество. Кандидат. дисс. (приложение). М., 1957, стр. 84—85.

335 А. Н. Лозанова. Пугачев в Среднем Поволжье и Заволжье. Куйбышев, 1947, стр. 38.

противопоставляется «зловредному» генералу Глинке, Карпинский — братьям Зотовым и т. д.[336]

Характеристика «злым начальникам» дается сугубо отрицательная, и строится она на описании взаимоотношения их с «работными людьми».

«Было это, когда людей в крепости держали. На заводе тогда управителем был Зотов,— ох, и сволочь же был! На свете другой такой не сыскать! Бывало, ночь на дворе, а он гонит людей на работу. Ноги в могиле висят, а иди на завод; сдох — туда и дорога, ему не жалко».[337] Или: «Зверь был Шмаков. Ожидаешь Шмакова, замирает в человеке кровь, а потом все дело совершится: либо побьет, либо нет. Тем и кончает».[338]

Это говорили забойщики. А откатчики: «Беда попасть навстречу Шмакову. Он бьет наотмашь, направо и налево. Что дашь дорогу — бьет, что не дашь дорогу — бьет. Которого лупит, тот стерпит, потом подарок ему подносит: «На тебе, стерва, за то, что переносил».[339] Рассказы о злых приказчиках, как явления художественного порядка, отличаются наибольшей достоверностью среди прочих преданий. Объясняется это, видимо, тем, что злодеяния заводских и приисковых правителей сами по себе были настолько выразительными, что не нуждались в художественных приемах изображения. Чудовищные преступления Зотова, например, установленные специальной комиссией под руководством Гр. Строганова (1827—1828 гг.), превосходят по своим масштабам и формам всякий вымысел.[340] Но и эти предания отражают действительность по законам народного словесного творчества. В них содержится элемент преувеличения, заострения. Сложилась особая манера повествования: резко контрастный пословичный стиль, полный внутренней динамики («что дашь дорогу — бьет, что не дашь — бьет»; «руки разбил, горшок с молоком разбил»; «ноги в могиле висят, а иди на завод» и т. д.)[341]

---

[336] Колпакова, стр. 145; Падучев, стр. 466—468; Власова, Герцогиня Акуля, стр. 56—61.

[337] Бирюков, т. II, стр. 50.

[338] Демидовщина..., стр. 3.

[339] Там же.

[340] См.: К. Боголюбов. Дело № 786. — «Уральский современник», 1941, № 4, стр. 90—124; Пермский областной архив, ф. 280/1, д. № 370.

[341] Эту особенность преданий отметил и Р. Р. Гельгардт в своей книге «Стиль сказов Бажова» (стр. 137).

Однако и здесь множество жизненных коллизий, обусловленных крепостническим характером производственных отношений, сводится, в сущности, к одному мотиву — **рукоприкладству**, телесному наказанию. Можно подумать, что «зло» заключалось только в этом. Очевидно, особенность народного художественного мышления в означенное время как раз и состояла в том, что оно не могло охватить всего явления в целом и изображало самое общее и самое наглядное проявление зла.

В народном сознании представление о происхождении «зла» ассоциируется с вопросом: откуда богатства у заводчиков? Народная мудрость, независимо от понимания экономических законов частнособственнического общества, проникла во внутреннюю механику обогащения промышленников. «Откуда богатства расторгуевские? Да с наших мозолей, с наших вшей!» Так выразился шемахинский старожил А. Г. Борисов, потомок «работных людей» с якорного завода купца Расторгуева, имея в виду, во-первых, каторжный труд рабочих, во-вторых, их бедность, низкую заработную плату.[342] Говорили еще определеннее: «На кого работаем? На Демидова работаем» (Фольклор Висима, стр. 58, № 54).

Однако в преданиях эта мысль так прямолинейно не выражается. Там народ говорит о капиталах Демидовых, Строгановых, Расторгуевых, Зотовых, как преступном богатстве. Этим определяется характер сюжетного выражения **мотива о начале богатства**. Старатель нашел «золотишко», показал горному надсмотрщику «золотничему», ну и был «схамкан».[343] Смысл слова «схамкать» раскрывается в другом предании. «Старик-горщик из дер. Кунгурка, на вопрос, как разбогател немец-златопромышленник Бреваре, ответил образно: «Сказывали старики про одного немца. Он будто целую гору проглотил и все наши заводы «схамкал». Вот какой брюхан».[344] В другой редакции слышал это предание П. П. Бажов: один старик говорил ему: «Точно! Был такой немец! Над горами его начальником поставили, а он взял да одну гору и сглотнул и еще половину всех земляных заводов сло-

---

342 Записано в с. Шемаха в 1964 г.

343 Там же.

344 Л. Скорино. О сказах.— В кн.: П. П. Бажов. М., 1947, стр. 24.

пал».[345] Это образное выражение мотива преступного богатства находит множество параллелей, более конкретно рассказывающих о способах наживания капитала. Демидов в погребах Невьянской башни чеканит противозаконные монеты («Невьянская башня»).[346]

Пожидаев спаивает старателя и отбирает у него золото («и из-за золота в петлю».[347] Зотов поставил у заводских ворот кабачки и, выдав рабочим зарплату, тут же получает деньги обратно («Хитрость Зотова»).[348] Еще чаще дорога к богатству устилается трупами людей. Приказчики по приказу хозяина затопляют шахту со старателями, чтобы те не выдали местонахождения клада,[349] затопляется и подземелье Невьянской башни вместе с работавшими там людьми; Твердышев замуровывает в стену свою прислугу, случайно ставшую свидетельницей его встречи с разбойниками, грабившими государственную почту;[350] Яковлев, прежде чем стать владельцем Кыштымских заводов, много лет «промышлял на тракту», между Кусой и Златоустом, где с рудников вывозили золото (поэтому таинственные каменные кресты над Кусой называют «Яковлевскими»: под ними захоронены жертвы его промысла.[351]

Все эти предания служат замечательной иллюстрацией к словам В. И. Ленина о грабительской, хищнической сущности хозяйничанья русских промышленников на Урале. Каждый шаг заводчиков оставляет на земле ржавые следы крови; из-за золота, платины, алмазов летели головы, лишались жизни десятки и сотни людей. Предания, конечно, сгущают краски, но, в общем-то, не искажают действительных фактов. Говоря о преступном происхождении богатства заводчиков, они показывают истинное лицо капитализма, добившегося процветания путем бесчеловечной эксплуатации «работных людей». Все преступления, описываемые в преданиях, кажутся невероятными, но также невероятными казались факты,

---

345 П. П. Бажов. У старого рудника. — В кн.: Собр. соч., т. 1, стр. 226. (в дальнейшем — Бажов, с указанием тома и страницы).

346 Демидовщина..., стр. 3.

347 Бажов, т. II, стр. 72—73.

348 Записано от Г. П. Гурьина (см. выше).

349 Пермская летопись, стр. 409, 410; Д. Смышляев. Летопись губернского города Перми (1781—1844), стр. 30.

350 Записано от Г. П. Гурьина.

351 Записано в 1964 г. в г. Кусе от Г. Т. Филиппова, 63 лет.

приводимые в материалах расследования злоупотреблений заводчика Подъячева: «...Люди в течение нескольких десятков лет жили разлученными со своими семействами почти целый год, питаясь одним хлебом с водою, целый век не имея горячей пищи, приварки, мяса, круп, не получая одежды и обуви, не имея дров, принужденные, чтобы согреться, красть дрова в чужих домах, чтобы, наконец, за тяжелую работу в подземелье в течение 6, 7, 8 и до 12 часов получать высшую плату менее 3 копеек серебром. Все это действительно невероятно, но самое страшное то, что в рудничные работы посылались дети 8 лет и старики за 60 лет, совершенно увечные, слепые, хромые; но все это так».[352]

Таким образом, предания о происхождении «зла», как и все генеалогические предания, отличались исторической конкретностью, достоверностью описаний, отражают действительность обобщенно и образно. Принципы сюжетосложения генеалогических преданий, по сравнению с топонимическими, иные. Там значительную роль играет вмешательство «чудесной силы», социальные конфликты выражаются посредством вымышленной любовной интриги; круг традиционных сюжетных мотивов относительно небольшой. Здесь охват действительности более широкий, по существу, неограниченный, ибо, помимо перечисленных нами вопросов генеалогии, существует множество других, может быть, более частных: откуда картошка пошла, кто железную дорогу построил? и т. д. Однако для всех тематических групп генеалогических преданий характерно стремление воспроизвести далекие события с установкой на достоверность. Фантастический элемент здесь, если и есть, то вытекает из внутренних убеждений рассказчика, не сомневающегося в реальности самого фантастического. Чаще всего, как мы видим, сюжетные мотивы имеют реалистическое звучание. Функция вымысла в генеалогических преданиях заключается в том, чтобы воспроизвести события обобщенно, выпукло, укрупненно. Сами рассказчики убеждены в правдивости своих слов, хотя и здесь, как при объяснении названий, часто ссылаются не на свои наблюдения, не на свой опыт, а на рассказы «стариков». Но вымысел проникает в толкование того или иного генеалогического вопроса неза-

---

352 Архив РГО, разр. XXVI, оп. 1, ед. хр. 16, л. 11.

висимо от их воли, поскольку они опираются на устнопоэтическую традицию. Если в топонимических преданиях часто проглядывают приемы волшебной сказки, то для генеалогических — ближе традиция бытовой сказки, анекдота («Как Петр I с Демидовым встретился» и др.).

В процессе бытования предание, как всякое фольклорное явление, вбирает в себя социальные и бытовые черты той среды, через которую проходит. Это предопределило варьированный, порою противоречивый характер «ядра» (постоянного «зерна») предания. Вместе с тем, и это нами особенно подчеркивалось при обзоре всех генеалогических преданий, давала себя знать тенденция к концентрированному выражению каждой группы тем вокруг какого-нибудь главного сюжетного образного мотива. Последнее служит весомым доказательством в пользу эстетической природы рабочих преданий горнозаводского Урала.



ГЛАВА 4

Социально-утопические легенды и предания

Историко-эмоциональные интересы «работных людей» Урала не ограничивались только предметными, событийными и «культурными» фактами прошлого. Мы видели, что уже в генеалогических преданиях звучат мотивы идеологического порядка, предпринимаются попытки разобраться в вопросах: откуда пошло зло и т. п. Повседневно сталкиваясь с проявлениями вопиющей социальной несправедливости, рабочий народ, естественно, задавался вопросом: как же быть? Ответ на него разыскивался в прошлом. Возникают многочисленные устнопоэтические сказания, в которых объектом изображения становятся события и люди, дававшие возможность надеяться на «скорое избавление», на уничтожение зла. Поскольку в этих сказаниях говорится о «реальном» прошлом, их можно было бы отнести к жанру предания. Однако правильнее считать их легендами. Почему? Потому что рассказчики, хоть и говорят о реальных исторических лицах (Петре III, Павле, Пугачеве и т. п.), исходят из домысла, стремятся желаемое, воображаемое выдать за действительное. Потому что в этих видах устного рассказа главное не самый объект повествования, как в преданиях, а идея, т. е. утопические легендарные представления о способах уничтожения «зла».[353]

---

[353] Социально-утопические легенды отличаются от легенд христианско-библейского характера своей идейной и тематической направленностью; кроме того, легенда в ее широком понимании имеет устойчивую сюжетно-образную структуру, в то время как социально-утопические легенды бытуют в виде «слухов», «толков», редко обретая композиционно-законченную форму.

Границы между преданием и легендой как жанровыми разновидностями устной народной прозы вообще очень подвижны и условны; тем более трудно отличить социально-утопическую легенду от генеалогического предания на тему о «хорошем прошлом». Известный советский фольклорист и этнограф К. В. Чистов, давший глубокое творческое обоснование разбираемого нами жанра, видит это размежевание в следующем: рассказы о «далеких землях» и об «избавителях», называемые им социально-утопическими легендами, «теснейшим образом связаны с народными антифеодальными движениями, исполнены исторического оптимизма, как правило, бескомпромиссны по отношению к настоящему, устремлены в будущее и представляют собой весьма своеобразную форму политически активного утопизма»; напротив, предания о «хорошем прошлом» (о «золотом веке») «были только зачаточной формой выражения критического отношения к настоящему посредством идеализации прошлого».[354] Отличие социально-бытовой функции «предопределило и значительные отличия законов возникновения и развития, форм бытования, поэтики и т. д.».[355] Автор приходит к выводу, что «социально-утопические идеи выражаются в русском фольклоре в двух родственных жанровых разновидностях — исторических преданиях (типа «золотой век») и легендах (типа «далекая земля» и «избавитель»).[356]

Справедливость этого вывода нашла объективное подтверждение в том, что и уральские заводские генеалогические предания органически включают в себя тему «золотого века», в то время как рассказы о «далеких землях» и «избавителях» по характеру содержания и форме составляют особую жанровую группу. Наша задача в данном разделе работы сводится к тому, чтобы отметить особенности социально-утопических легенд, бытовавших в горнозаводской среде Урала.

Нужно сразу сказать, что этот вид устной прозы среди «работных людей» Урала не пользовался большой популярностью. Объяснение этому надо искать не в особен-

---

[354] К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды. Изд. «Наука» М., 1967, стр. 16 (в дальнейшем — Чистов).

[355] Там же.

[356] Там же.

ностях мировоззрения «работных», а в своеобразии их исторической жизни, труда и быта.

Известно, что социально-утопические легенды по идее своей обращены в будущее, но рассказывают о прошлом. Там, в прошлом, они ищут пути вперед — к счастью. Прошлое горнозаводского Урала конкретно, невелико по времени; оно не успело окутаться дымкою неизвестности, загадок и тайн. Для «работных людей» XVIII века тем более оно было целиком на виду: не успели еще умереть первые засельники и строители заводов. Прошлое для уральца — это освоение новых земель и разочарование в мифах о «земле обетованной», это строительство заводов, разработка рудников, это каторжный труд от темна и до темна, а то и в вечной темноте, «в мрачных пропастях земли». Социально-утопические легенды богато представлены в фольклоре уральского казачества, и это легко понять, потому что казачество, придя в новые места, продолжало вести прежний образ жизни, что на Дону, что на Кубани, и его поэтические традиции, включающие в себя и утопические идеи, уходят в глубокую старину. «Работные люди» еще вчера были крестьянами, теперь же плавили металл, долбили породу, гранили камни, т. е. попали совершенно в незнакомую им ранее сферу трудовой деятельности, история которой к концу XVIII века насчитывала менее сотни лет. Все это не способствовало развитию в фольклорной традиции «работных людей» социально-утопических мотивов; конкретный социальный опыт сразу же разрушал любые иллюзии.

И тем не менее социально-утопические легенды бытовали в горнозаводской среде. «Работные люди» были детьми своего века, и это, хоть и в незначительной степени, давало себя знать.

Утопизм «работных людей» проявляется по-разному. Этому соответствуют три группы социально-утопических легенд:

1) легенды, выражающие веру в существование «счастливого края» земли;

2) легенды, связывающие приход счастливой жизни с возвращением «героя-избавителя»;

3) легенды, рассказывающие о «справедливом начальнике», приносящем рабочему человеку богатство и радостную жизнь.

Уже тематическая классификация рабочих социально-утопических легенд показывает своеобразие утопизма, характерного для горнозаводского населения. В общерусской крестьянской фольклорной традиции тема «справедливого начальника» (даже и «справедливого барина») отсутствует. Для заводской поэзии она является ведущей, что объясняется решающей ролью в судьбе каждого «работного человека» местной власти. Недаром рабочие говорили: «Как на свадьбах поминали господа бога, так и Демидова»,[357] или: «Зотов на заводе был сам царь, сам бог».[358] Всякие попытки добраться до высшей власти, до генерал-губернатора, до Сената, до царя, в обход хозяина завода или управляющего, кончались обычно трагически для жалобщика. Чувство полной зависимости от заводского начальства и послужило стимулом к формированию особого тематического цикла социально-утопических легенд.

Но прежде чем обратиться к нему, рассмотрим характер произведений, относящихся к первым двум группам.

О бытовании среди «работных людей» социально-утопических легенд на тему «обетованной земли» говорить трудно, потому что письменных свидетельств почти не сохранилось. Есть очень общие сообщения на этот счет у В. В. Берви-Флеровского,[359] П. И. Мельникова-Печерского.[360] В архивных документах встречаются рассказы «беглых людей», которые на вопрос о причинах побега с завода отвечали, что «де слышали о Белом озере, где «лесное братство» город строит, и что каждый пришедший туда получает «на обзаведение» лошадь, пахотные орудия и скот».[361] Появление таких слухов среди горнозаводских рабочих не вызывает удивления, так как вообще на Урале легенды о Беловодье были распространены

---

[357] Фольклор Висима, стр. 58, № 54.

[358] Бирюков, т. II, стр. 50.

[359] В. В. Берви-Флеровский. Положение рабочего класса в России. — В кн.: Избранные экономические произведения в двух томах. Т. 1. М., 1958, стр. 35.

[360] П. И. Мельников-Печерский. Дорожные записки. — В кн.: Полное собр. соч. Т. 12, стр. 202—203, 219, 241, 315—318.

[361] Свердловский государственный архив, ф. 129, оп. 1, д. 293.

чрезвычайно широко.[362] Безусловное отношение к этой теме имеет мотив ухода Пери-богатыря куда-то «на Север», где герой хочет укрыться от людской скверны. Источником таких слухов могли быть и многочисленные отшельники-старообрядцы, принадлежащие к известной секте «бегунков», которые демонстративно выказывали свою неприязнь к «никонианской» церкви, к царю, ко всем порядкам в России и которые видели спасение в бегстве «от мира», в страну, где «антихрист не может быть и не будет», т. е. «не будет всего, что есть в России — царя, армии, помещиков, податей и поборов, чиновников, паспортов и денег...» [363]

И все же, видимо, социально-утопические легенды о «далеких землях» были чужды настроениям массы «работных людей». Так заставляет думать тот факт, что в отличие от других видов устных повествований социально-утопические легенды на указанную тему не оставили в местном фольклорном репертуаре никаких следов. Трудно представить, что у «работных людей» вообще отсутствовала утопическая идея о «далеких» счастливых странах, так как порою даже просвещенные люди XVIII — начала XIX вв. верили в это.[364] Вернее предположить о популярности в горнозаводской среде Урала другой версии, вытеснившей слухи об «обетованной земле». Такую версию могли представлять, во-первых, предания о беглых, вольных людях», во-вторых, легенды о кладах. Но предания о «вольных людях», поэтизируя жизнь свободных, сильных и отважных людей, бежавших из крепостнической кабалы, вместе с тем утверждают мысль об обреченности таких героев, о гибельности и бесперспективности их пути.[365] Следовательно, надежда на счастливую жизнь должна связываться с чем-то другим. Для уральских «работных людей» такой «соломинкой к спасению» была мечта об открытии клада. Не далекая «земля обытованная», а своя, близкая могла стать источником благополучия и довольствия. Только нужно отыскать в ней клад.

---

[362] К 1898 году относится попытка уральских казаков отыскать «Беловодское царство», описанное в подробном дневнике участника поездки казака Г. Т. Хохлова с предисловием В. Г. Короленко. — См.: Чистов, стр. 268—270.

[363] Чистов, стр. 257.

[364] Там же.

[365] См. об этом у М. Г. Китайника, стр. 78—79.

Вера в силу клада среди горнозаводских жителей Урала была очень сильной и устойчивой. Сказительница Анна Алексеевна Повилева говорила: «Раньше-то все клады искали»,[366] и это правда. Мотивы клада и кладоискательства разработаны в горнозаводском фольклоре Урала очень глубоко и разносторонне.

Самый клад представляется рабочим в двух видах: это либо естественные богатства (залежи золота, платины и т. п.), либо спрятанные кем-либо драгоценности. Укрываются клады в горах, на дне озер, рек, в подземельях богачей, на месте древних скитов, под крестами могил, в курганах, пещерах. Если говорится о спрятанных кладах, то чаще всего это связывается с деятельностью Ермака, Разина, Пугачева. Иногда причины укрытия богатства остаются неясными, просто отмечается сам факт: «Сказывали, что Ермак по Быстрому Логу поднимался, там признак был, лодка там где-то закопана с золотом, сам ушел...» [367]; или: «Было раз, что нужно было Степану Разину клад закопать...» [368] Но чаще всего, особенно если захоронение клада производится пугачевцами, дается объяснение: клад закапывается для того, чтобы богачам не достался. «А когда стали теснить пугачевцев-то царицыны-то войска (тогда ведь, говорят, царицей была Екатерина). Пугачевцы-то забеспокоились, неустойку почувствовали, а у них была немалая казна, целая бочка золота. Как теперь? не отдавать же эту казну опять богатеям, ведь это добро-то работных людей, бедных...»[369]

Представление о пугачевском кладе в народном сознании настолько живо, что даже указываются личности, знающие место захоронения клада, и сами приметы, по которым можно отыскать заветное место.

В первой половине XIX века в Сатке жила некая «бабка Акулина», которая именовала себя «полюбовницей пугачевского атамана», так эта бабка говорила: «Когда нас разбили за Уралом, мы бежали через Сатку... Ехали в кибитке и везли большой сундук... Ночью приехали к реке Ай. Мой-то и говорит мне: «Акулина, дело нашего «батюшки» обернулось плохо... Этот сундук по-

---

366 Записано в Миассе Л. П. Писановым.
367 Кругляшова, стр. 52, № 44.
368 Колпакова, стр. 151.
369 Записано в 1965 г. в дер. Александровка Саткинского района Челябинской области от Лузиной Дарьи Петровны.

лон серебра и золота... Давай его зароем здесь...» Вытащили мы сундук, нашли на берегу два дуба, вырыли под ними яму топором... положили в нее клад и завалили землей да каменьями... «Кто из нас останется в живых, тот и попользуется всем добром... А место приметливое: два дуба здесь и три дуба на том берегу...»[370] Встречаются и еще более конкретные указания относительно места, где спрятан «пугачевский клад»: «у подножья горы Дележной, недалеко от деревни Медведской... в лесу под громадной елью».[371]

Точные сведения о местонахождении кладов указываются не только в легендах о Пугачеве. Известны будто бы и природные клады. А. А. Дмитриев перечисляет все места, где, согласно легендам билимбаевцев, укрываются подземные богатства: «1) в самом Билимбаевском заводе на месте нынешнего дома обывателя Щелканова; 2) на горе «камень» в верховье речки Билимбаихи, правого притока Чусовой, получившей свое имя, по преданию, от первого поселенца, какого-то Билимбая; 3) при самом устье Билимбаихи, на месте слияния ее с Чусовой; 4) на р. Чусовой, на так называемой горе «Дюжонок» и 5) на той же Чусовой на горе Тархановой».[372]

Мы специально остановили внимание на указанных в легендах точных географических координатах для того, чтобы яснее стали особенности народной психологии, специфика образного мышления «работных людей». В самом деле: если известно местонахождение клада, казалось бы, чего проще — пойти и добыть его? Но тут-то и сказываются сложные изгибы народного мышления, его утопический характер. Клад взять не просто, он имеет способность — «даваться» и «не даваться».

Пытался завладеть кладом кыштымец Варлаам Фадеев: «он узнал, что «около Голой сопки есть золото», пошел искать клад, но не дался он ему».[373] Всю жизнь потратил на отыскание «пугачевского клада» башкир Са-

---

[370] Падучев, стр. 457.

[371] К. П. Горбунов. Из Пугачевщины.— В кн.: Исторический вестник. Т. 50 (1). СПб., 1892, стр. 171.

[372] А. А. Дмитриев. Народное творчество в Билимбаевском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии.— «Екатеринбургская неделя», 1889, № 41, стр. 3.

[373] Записано С. К. Власовой в Кыштыме (рукопись хранится у автора).

дык с внуком Бакалом, одного из сподвижников Пугачева; знал, что клад лежит на дне озера Инышка, он решил прорыть канаву и, пользуясь разностью уровня озер, спустить воду из Инышки в Тургояк, но труд оказался не по силам. «И тут встретилось,— говорится в легенде,— непроходимое препятствие: стена слитного камня. Не было ни единой сумочки, чтобы можно было затравить лом или клин».[374] Не дался и Садыку клад. Вообще легенды проводят мысль, что одной физической силой богатство не взять. В этом мотиве нельзя не видеть художественного отражения векового опыта «работных людей», которые убедились на своем примере, что непомерный и тяжелый труд, действительно, не приносит счастья.

Не зная, как правильно объяснить бесплодность своих усилий, «работный человек» склонен был все зло связывать с «нечистой силой» и другими таинственными явлениями. Оказывается, клад не дается потому, что он «заколдованный», «заговоренный». «У Пугачева был тут неподалеку клад закопан в лесах на горе. Пробовали его взять, да никто не мог. Клад-то заговоренный был».[375]

П. И. Мельников-Печерский, путешествуя по Уралу и наслышавшись о богатых кладах в местах захоронения чудей, спросил у одного мужика: «Что же? Находили вы клады? И в ответ услышал: «Какие клады, сударь! Ведь чудаки-то были колдуны, они заколдовали свое золото».[376]

Наибольшая трудность взятия клада заключается в том, что «нечистая сила» «задурманивает голову», «запутывает следы», специально подманивает человека, манит его к «мнимому» месту захоронения богатств. «Раньше были клады и здесь,—говорила бабка Повилиха.— На Ильменской горе в двенадцать часов горел огонек. Мужики соберутся: «Пойдемте рыть клад». А огонек горел. Вилы с собой брали, выпивают для храбрости. А ничего ведь не находили».[377] Мать бабки Повилихи, Евдокия Григорьевна Повилева, не раз будто бы слышала из-под

---

[374] Записано в 1962 г. в пос. Тургояк Челябинской области от А. Я. Павилевой.

[375] Колпакова, стр. 150—151.

[376] П. И. Мельников-Печерский. Дорожные записки. — В кн.: Полн. собр. соч., т. 12, стр. 202.

[377] Записано от А. Д. Повилевой (см. выше).

земли голос: «Спойте двенадцать песен, я к вам выйду». Пели они. А так и не вышел клад».[378]

Здесь интересна сама попытка одухотворить клад, представить его как некое подземное существо, способное говорить, слушать песни и вообще вести себя по человеческому подобию. Чаще всего внешний вид клада связывается с ослепительным сиянием («откроешь клад — ночь засветится, как день»).[379] Поэтому жители горнозаводского Урала так живо откликались на любой «огонек» в лесу (возможно, это имело какое-то отношение к формированию образа Огневицы в местном фольклоре).

Трудность овладения кладом объясняется также тем, что у него есть чудесные сторожа («хранители кладов»). Сторожами выступают иногда сказочные персонажи, например, Голова: «А клады прежде закапывали только на чьих-либо казенных головах: голову положат и деньги рядком, чтобы стерегла голова».[380] Особенности социальной психологии рассказчиков здесь проявляются в определении «казенные»: видимо, данная версия легендарно-сказочного мотива бытовала в среде «работных», приписанных к казенным заводам. Чаще «хранителями клада» называются Полоз и Хозяйка горы — образы, художественно разработанные в сказочной традиции рабочих Урала. В легендах Полоз и Хозяйка подробно не характеризуются, не выступают в разносторонних своих проявлениях; о них даются самые смутные, но вместе с тем будоражащие воображение сведения.

Район активного бытования слухов, преданий и легенд о Полозе не очень обширен. Это, главным образом, золотоносные уголки Урала: озера Иткуль,[381] Инышка,[382] Тургояк.[383] Здесь Полоз приобрел значение художественного явления, так как с ним связываются многие приключения героев местных сказаний и самый Полоз наделяется волшебными свойствами. Слухи о Полозе как о

---

[378] Записано от А. Д. Повилевой (см. выше).

[379] Там же

[380] Колпакова, стр. 151. Этот образ, созданный фольклором, получает наивысшее поэтическое развитие в поэме А. С. Пушкина «Руслан и Людмила».

[381] См.: Очерки Каслинского Урала. — «Перм. губ. вед.», 1872, № 28.

[382] Бирюков, I. стр. 221.

[383] Уральский фольклор. Свердловск, 1949, стр. 164 (в дальнейшем — У. фольклор).

необыкновенно большом змее распространены шире. В. П. Бирюков утверждает, что рассказы о Полозе известны на Урале повсеместно, что «существует бесчисленное количество слухов», толков о местонахождении Полоза и о встречах с ним. Даже были «сообщения о нападении полоза на людей, о битвах со страшным змеем». «Разговоры о таинственном Полозе» Бажов еще с детства слышал в Сысертском горнозаводском округе, они казались писателю настолько «привычными», что у него долго даже не возникало вопроса о происхождении этого образа.[384]

В легендах о кладах Полоз изображается, как большой змей. «Пошли мы брать золото, да змей не пустил»,— говорил В. И. Лепешков.[385] Фаталистического страха по отношению к нему местные жители не испытывают. Обычно человек боится с Полозом схватиться только один на один. «Собрались мужички, кто с палкой, кто с вилами, кто с ружьем — и на то место, где змея видели... Да он уполз, проклятый. И клад за собой увел».[386] Бывают и такие развязки, что мужики убивают Полоза; только все равно он успевает «увести» клад. Реже, по словам П. П. Бажова, Полозу давались черты сознательного, полновластного распределителя золота: он, как и Хозяйка горы, одним облегчал доступ к золоту, указывал место и «подводил золото», других отгонял, пугал или «даже убивал».

Редко в народных легендах Полоз приобретает человеческий облик. Такие факты отмечены лишь в записях П. П. Бажова[387] да в нескольких записях, воспроизведенных в Миассе.[388] Чаще всего Полоз-змей, который охраняет клад, либо растянувшись «как бревно», либо свернувшись «в золотое кольцо». По-видимому, некоторые рассказчики олицетворяют в Полозе самый клад, ибо, во-первых, внешний облик змеи им представляется наподобие золотой жилы, во-вторых, исчезновение Полоза обозначает и исчезновение клада. Этим народным пониманием Полоза и вызвано, видимо, замечание П. П. Ба-

---

[384] Стиль сказов Бажова, стр. 158.

[385] Записано в г. Миассе С. К. Власовой (рукопись у автора).

[386] Там же.

[387] Стиль сказов, Бажова, стр. 159.

[388] Записи С. К. Власовой, А. И. Лазарева, Л. П. Писанова (см.: Устная поэзия рабочих России, М.—Л., 1965, стр. 129).

жова о том, что образ его пришел не от древней символики и не от морализаторских разговоров, а от внешних окружающих впечатлений.[389]

Во многих районах Урала, как установили этнографические экспедиции ЧГПИ 1958—1967 гг., местные старожилы, неграмотные и не читавшие сказов П. П. Бажова, вообще имя Полоза не слышали. В Саткинском районе (деревни Романовка, Александровка, поселок Пороги) Полозом называют маленьких змеек, которые «свернувшись в кольцо, с горы катятся». Особых свойств им не приписывали, но одна женщина, П. А. Чапина, показывая нам место «пугачевского клада», между прочим, заметила: «Близко тудыкося идтить нельзя: как раз на полозов напорешься. Катятся с горы — насквозь простреливают». Это заставило нас вспомнить то, что на Среднем Урале говорят про змеевок-медяниц. Там они выступают «одним из атрибутов колдовской ночи, когда цветет «папора»... Вспугнутые человеком, «знающим слово», они сейчас же уходили в землю, и если тут был камень, то оставляли в нем золотой след. Если кладоискатель «не знал слова», Змеевки устремлялись на него и тоже «сквозь пролетали», «умрет человек, и узнать нельзя — от чего».[390] Видимо, саткинские полозы и полевские змеевки — это одно и то же: только различные местности закрепили за ними разные названия.

Очень часто «хранителем клада» в горнозаводских легендах выступает Хозяйка горы. Но это имя звучит реже, чем самый мотив охраны ею богатства «золотой горы». Обычно речь идет просто о «девице». В «Легенде о Голой сопке», которую мы уже приводили, упоминание о «Хозяйке» имеет такой вид: «Будто клад и до сих пор жив и будто гордая девушка плачет в ожидании, когда придут, с боем возьмут этот клад. Призыв с этой сопки был все чаще и чаще слышен по ночам». Рисуется эта девушка «писаной красавицей», что сразу устанавливает ее связь со сказочными героинями. Такой она выглядит в рассказе сказителя Ефима Колпакова «Золотая девка», развивающем традиции горняцких легенд Среднего Урала: «Лежит девка красоты писаной на постели Лебе-

---

[389] У старого рудника. — «Уральский современник», 1940, № 3, стр. 198.

[390] Там же.

диной, сама в соболях, парчах, каменьях-самоцветах. А перед ней три ковшика... Поглядит на тебя девка ласково и скажет сладким голосом: «Пей все до дна...» И как выпьешь ты из всех ковшей, так девка и рассыплется... И окажется тут самое диво чудное, счастье великое — золото, серебро, каменья-самоцветы».[391] Такой же привлекательной изображается «хранительница земельных богатств и кладов» «девка Азовка»: «Из себя она такая пригожая, белая да дородная... И так-то стала ласкаться да ластиться к охотнику».[392]

Но красота и ласковость «девки» чаще всего служит для обмана кладоискателя, для того, чтобы увести его с правильного пути, заставить либо заблудиться в лесу, либо совсем забыть первоначальное намерение. Ненавистных ей лиц она может превратить в камень, сбросить в пропасть, отдать на растерзание зверю. Следовательно, в отличие от Полоза, который иногда может менять лишь свое обличье, «девка» («Хозяйка горы») обладает колдовскими чарами по отношению к другим.

Популярность на Урале легенд и всевозможных слухов о девушке-хранительнице богатств засвидетельствована материалами XIX века. В «Путеводителе по Уралу», опубликованном в 1899 году, говорилось: «В особенности популярна легенда о «девке Азовке», стерегущей в горах клады... Вблизи горы, на речке Железянке, одно время разрабатывался богатейший золотой прииск, и местная народная молва разукрасила легенду цветами самого фантастического вымысла».[393]

Образы Полоза и «Хозяйки горы» олицетворяли в глазах «работных людей» Урала те непонятные и таинственные силы, от которых зависит счастье человека. О происхождении самих образов, об их этнографических и фольклорных истоках, в нашей научной литературе писалось не раз.[394] Нам бы хотелось только отметить и еще раз подчеркнуть мысль о том, что не все в этих образах нужно сводить к глубокой старине, к языческим верова-

---

[391] Бирюков, т. I, стр. 220.

[392] К. Лугин. Девка Азовка. — Газ. «Уральская жизнь», 1902, № 8, 20 марта.

[393] Путеводитель по Уралу. Изд. газеты «Урал», 1899, гл. «Линия Екатеринбург — Челябинск», № 11, стр. 11.

[394] П. П. Бажов. У старого рудника (см. выше); Л. Скорино, Сказы Бажова.— В кн.: П. П. Бажов. Сб. статей Свердловск, 1962.

ниям, что причинами формирования образов в таком именно виде могли служить наблюдения рудознатцев за особенностями залегания золота, серебра, платины, малахита. «Образ ящерицы, как воплощение «Хозяйки горы»,— говорил П. П. Бажов,— достаточно ясен для всякого, кому случалось видеть открытый выход углекислой меди или ее разлом. По цвету, а иногда и по форме, здесь сходство очевидное. Можно думать, что подвижность и веселый вид ящерицы получали образное отражение в образе «Хозяйки горы». Недаром «Хозяйка» всегда изображалась очень подвижной, быстрой в решениях, большой насмешницей и «мудровольницей», которая любила потешаться не только над неугодными ей людьми, но часто ставила в затруднительные положения и тех, кто ей нравился».[395] Для нас этот вывод особенно важен, потому что он лишний раз свидетельствует об отражении в рабочем фольклоре действительности не только сквозь преломляющее стекло мифологических и традиционно-поэтических воззрений, но и через собственный художнический опыт, источником которого было извечное и врожденное стремление эстетического познания мира.

Но как дальше в легендах развивается конфликт, связанный с поисками клада? Именно в способах его решения раскрываются утопические идеалы «работных».

Несмотря на множество препятствий, преграждающих путь к кладу, достать его все-таки можно. Но для этого требуется соблюсти ряд правил, условий. Прежде всего надо угадать время взятия клада. В Билимбаевском заводе уверяли, что клад может «даться» ночью с 23 на 24 июня (день Ивана Купала), но и то не всегда, а только когда расцветет цветок папоротника.[396] Тогда же искали клады и в Сысертском, и в Полевском заводах; ночь, когда зацветет «папора», здесь называлась «колдовской».[397] Выбор времени для поисков клада связан с общерусскими и восточно-славянскими обрядовыми традициями, согласно которым ночь в канун дня Ивана Купала приносит людям счастье.[398]

---

[395] П. П. Бажов. У старого рудника, стр. 198.

[396] Дмитриев. Народное творчество Билимбаевского завода, стр. 3.

[397] У старого рудника, стр. 199.

[398] С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX веков. Изд. АН СССР, стр. 67.

Но, судя по содержанию легенд, в людях жила вера о возможности найти клад в любое другое время года и суток, нужно только заметить «знаки». Помимо Полоза и «Хозяйки горы» знаки могут указать бык, или конь, или корова,[399] или даже «татарин в расшитой золотом ермолке».[400] Нередко клады «открывались» людям, встретившимся в лесу с барсуком, кротом. Последнее, видимо, не случайно: еще И. П. Лепехин обратил внимание на обычай у жителей Башкирии исследовать норы сурков, барсуков, кротов; для этого не требовалось глубоко проникать в нору, самый цвет и структура почвы, вынесенной животным на поверхность, могли опытному рудознатцу сказать многое.[401] Но чаще всего, конечно, в народных представлениях связывались змея и золото. Вообще некоторые народные примеры, содержащиеся в легендах, не лишены реальной основы и практического смысла, и были достоянием не только неграмотных горняков. Иван Шляттер, автор вышедшей в 1870 году книги «Обстоятельное наставление рудному делу», на которую ссылается П. П. Бажов в своих рассуждениях о реальных основах фантастических образов в легендах горняков, утверждал: «Что о пребывании ящериц, змей и тому подобных насекомых при богатых рудных жилах говорится, то хотя оное за неосновательное почитается, однако узнавание особливо при Колывановоскресенских заводах ясно доказывает, что сего вовсе опровергать не надлежит».[402]

Найдя клад, человек, по народным повериям, не должен спешить, ибо, как известно, простыми руками и грубой физической силой его не возьмешь. Нужно уметь сказать «специальное слово». «Надо было сказать: «Деньги — черти, а люди — черви», он не успел и только пригоршню успел поймать.[403] Если человек «не знает слова», ему лучше за кладом не ходить — погибнет.[404]

«Слово» тоже надо сказать умеючи. Потеря клада часто зависела от того, что нашедший его не всегда успел сказать и не все совершил ритуальные действия:

---

[399] Кругляшова, стр. 28, № 15.
[400] К. П. Горбунов. Из Пугачевщины, стр. 171.
[401] Полн. собр. ученых путешествий по России. Т. 3. Записки путешествия акад. Лепехина. СПб., 1821, стр. 206.
[402] Стиль сказов Бажова, стр. 157.
[403] Записано от «бабки Повилихи» (см. выше).
[404] У старого рудника, стр. 198; Стиль сказов Бажова, стр. 156.

«Стоит у двери тот караульный и еще с ним двое, крепко за руки держатся, пройти не дают. Караульный и говорит: «Не брать бы тебе было золото, а взять бы тебе было нож, который за матицей торчит. На том ножу все заповеди Степана Разина написаны, все бы богатство его твое было. А теперь больше ничего не получишь».[405] Саткинцы, знавшие, что клад находится «под громадной елью», случайно находили ее. Но вот пойдут за лопатами, обратно дорогу не найдут. Немало «охотников» «натыкались» на эту ель, делали на ней зарубки, но когда возвращались с лопатами, чтобы отрывать пласт, ни ели, ни затесов на ней не находили. И невдомек ведь никому взять с собою щепы от затесов. А ведь в этом-то все дело! Сделает человек затесы, уйдет за лопатой, а нечистая сила и начнет орудовать: щепы опять вслед пристанут к дереву. Плутает... нет затесов. Все ели, как одна... Под которой рыть станешь? Так и не дается клад...»[406]

Утопический характер таких концовок очевиден. Как в легендах о «далеких землях» не подвергается сомнению самый факт ее существования, а всякая неудача дойти до нее объясняется собственной виной, так и здесь: клад есть, только его надо уметь взять. Историческая наивность легенд еще больше подчеркивается социальной направленностью их содержания. В народе очень крепким было убеждение: клады даются не всем. Кыштымцы верили в существование клада между горами Сугомак и Егоза. Поэт В. И. Щербаков передал нам эту молву и закончил ее такими словами: «Там клад, говорят, и откроется тому, кто достоин...» С точки зрения народа, «достойными людьми» могут быть лишь только честные труженики, бескорыстные сердца. Всякие попытки богатеев овладеть кладами кончаются для них либо позором, либо смертью. «Вызвался один поп «отчитать» клад. Полез на гору, стал отчитывать, а его оттуда ка-ак шарахнет! Так он кувырком с горы. Спустило его до низу. Из попа и дух вон».[407] В Тирлянском заводе нам рассказывали о местном «немце-управителе» и приказчике, которые не верили, будто гора Иремель «плохих» людей к своим богат-

405 Колпакова, стр. 151.
406 Горбунов, стр. 171.
407 Колпакова, стр. 150—151.

ствам не подпускает, и вздумали «как-то прогуляться туда. Так люди слышали грохот страшный», «деревья в щепы разбросало», а «немца-управителя» и приказчика его под горой «мертвыми нашли». Не только богачи, но и всякий человек с «погаными руками» на клад не может рассчитывать. Старец из романа Мамина-Сибиряка «Золото» говорит Мине Клейменову: «и золото есть, да не вам его взять, не вашими погаными руками».[408] «Хозяйка горы» и Полоз помогают в добыче клада только тем, кто им нравится, чаще всего это «обиженные» и «угнетенные», люди, бескорыстно ищущие богатства земли.

Все это говорит о возвышенных социально-этических идеалах «работных», об утверждении ими в своих легендах демократических и гуманистических идей. Вместе с тем очевиден и утопизм их классовых чаяний, упование не только на «далекую землю», на клад, но и на непонятные, таинственные силы.

Легенд о кладах с благополучным концом очень мало, если не сказать: совсем нет. Успешно поиски богатств заканчиваются в сказах, в некоторых устных рассказах, отражающих достоверные факты.[409] Композиционного завершения в легендах о кладах нет, как их нет в молвах о «далеких странах». Развязка этих произведений — в будущем.

Не умея добыть клад, «работные люди» в своих легендах тешили себя мыслью, что, значит, не наступило время для этого. Не случайно во многих легендах звучит мотив: «старики» знают, где зарыты сокровища и как их взять, но молчат до поры, до времени.[410]

Тема кладоискательства в поэзии горнозаводских «работных людей» связана с целым рядом поэтических образов, обладающих большой художественной силой (Полоз, «Хозяйка горы» и др.). Сами легенды несут в себе огромный обобщающий смысл, достигая порою символического звучания.

«Эти легенды о сокровищах,— пишет В. К. Соколова,— которые пока скрыты, не даются в руки, но в свое время откроются и станут достоянием трудового народа,

---

[408] Мамин-Сибиряк. Статьи и очерки, стр. 374.
[409] Бирюков, т. II, стр. 68—69.
[410] Блинова, стр. 10.

выражали в фантастических образах мечту о зажиточной жизни, о справедливом распределении богатств и веру, что материальные блага неизбежно станут достоянием народа».[411]

Образ клада, следовательно, приобретает символическое значение. С ним народ связывает не только мечту о богатстве, но и вообще о счастливой, свободной жизни.

Обратимся ко второй группе социально-утопических легенд, бытовавших в горнозаводской среде Урала,— к легендам о «возвращающихся избавителях».

Термин «социально-утопическая легенда о возвращающихся избавителях» введен в советскую фольклористику К. В. Чистовым. Но самое явление, обозначаемое им, привлекало внимание исследователей давно. По отношению к фольклору уральских «работных людей» принято считать, что здесь устно-поэтических рассказов («социально-утопических легенд») на тему «царя-избавителя» никогда не было. «Причина этого — условия труда и быта, определившие мировоззрение людей и фольклорную традицию»,— писала в диссертации В. П. Кругляшова.[412] М. Г. Китайник выражается осторожнее, но тоже считает, что данная тема не была характерной для заводской среды.[413]

Социально-утопическим легендам о «царе-избавителе» обычно противопоставляют предания о «народных заступниках». Эти две группы устно-поэтической несказочной прозы рассматриваются в отрыве друг от друга, как совершенно не связанные меж собой художественные явления. К. В. Чистов в своем исследовании отмечает только различие между образами народных заступников («хороший царь» типа Ивана Грозного, «благородный разбойник» типа уральского Рыжанко или воронежского Сидорки, «справедливый барин» типа Никиты Романовича из «Песни о гневе Грозного на сына», Христос или святой Николай из народных религиозных легенд и т. д.)

---

[411] В. К. Соколова. Песни и предания о восстаниях Разина и Пугачева. — В кн.: Труды института этногр. им. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XX. Русское народно-поэтич. творчество. М., 1953, стр. 53.

[412] В. П. Кругляшова. Исторические предания и песни на горнозаводском Урале о пугачевском восстании. Автореферат кандидат. дисс. М., 1956, стр. 13.

[413] Китайник, стр. 79.

и «возвращающимися избавителями», не указывая на объединяющие их черты.[414]

Почему мы заостряем на этом вопросе внимание? Потому что в плане нашего исследования это очень важно. Потому что предания о «народных заступниках» — это исторически закономерный этап в развитии социально-утопических легенд об «избавителе». Обе указанные группы устной несказочной прозы представляют собой одну разновидность жанра предания, и разница между ними заключается лишь в идейно-тематическом содержании, но не в эстетической природе. Предания о «народном заступнике», как и социально-утопические легенды о «царе-избавителе», выражают общий историко-эмоциональный интерес трудящихся масс, отвечают на один вопрос о путях и формах обретения счастья и социальной справедливости. Пути предлагаются ими разные, но это зависит не от жанровой природы данного произведения, а от идейной устремленности его рассказчика. Различие названий («социально-утопическая легенда», легенда об «избавителе» и предание о «народном заступнике») служит лишь условным знаком для разграничения двух разных направлений народного утопизма.

Можно ли утверждать, что социально-утопические легенды об «избавителе» и предания о «народном заступнике» вырастают на различной социальной почве и отражают различный уровень народного самосознания? Обратимся к фольклорному материалу. Сопоставим легенды о Петре III («царе-избавителе») и предания о Пугачеве («народном заступнике») записанным соответственно в казацкой и «рабочей» среде Урала. Материал этот достаточно известен, изучен,[415] и поэтому нет необходимости привлекать его во всем объеме. Возьмем наиболее яркие примеры.

В станицах уральского казачества народная молва на разные лады повторяла мифы о царе Петре III, который бежал от дворянских козней, от «ревности» императрицы на Урал.[416] Вера в то, что глава восстания является подлинным царем Петром III, здесь была удивительно силь-

[414] Чистов, стр. 24.

[415] См. Соколова, стр. 50—56; Китайник, стр. 74—60; Кругляшова, диссертация.

[416] Чистов, стр. 186—196 (гл. «Легенда о Петре III и исторические предания о нем уральских казаков»).

ной и устойчивой среди уральских казаков. «Он для тебя Пугачев,— говорил уральский казак Д. Пьянов А. С. Пушкину,— а для меня он был великий государь Петр Федорович».[417] И. И. Железнов свидетельствует, что все опрошенные им казаки твердили: никакого Пугачева не было — «это выдумали питерские генералы и сенаторы», был «на самом деле» Петр Федорович. «Он, видишь ли, воин был, пугал их, так его и прозвали Пугач да Пугач!»[418] В. Г. Короленко, путешествуя в 1900 году по Оренбургским степям, везде слышал рассказы о Петре III, который хотел дать народу свободу, да дворяне были против; зная, что его хотят извести, «государь» приехал на Яик и отсюда пошел на Питер во главе казачьего войска».[419]

По данным К. В. Чистова, в качестве причины свержения Петра III с престола здесь фигурируют либо общие мотивы («от налога, значит, бежал, и царство не возлюбилось», «невмоготу стало жить ему в Питере», «Супротивниками ему были еще эти Чернышевы, Орловы, Пановы (Панины) и иные прочие генералы, что в Питере при дворце служили. Он видит, что одному ему супротив всех не совладать, взял да и скрылся тайно из дворца, как святой Алексей божий человек из палат своего отца-царя»),[420] либо обоснование разворачивается в целый эпизод семейно-бытового характера: у Петра III вышло супружеское несогласие с Екатериной: он «был ревнивый, ревнивый такой, а она... супротив него была непокорлива така».[421] Окончательной виновницей событий оказывается какая-нибудь разлучница — «иностранная прынцесса» или «девица Воронцова».[422]

Легенда в устах уральских казаков, сохраняя свой «антидворянский смысл», утрачивает антиекатерининскую направленность. Слух о том, что Екатерина велела убить царя, здесь опровергается. Само правительственное известие о смерти Петра III объясняется как попытка

---

[417] А. С. Пушкин. Заметки к «Истории Пугачева», стр. 492.

[418] И. И. Железнов. Уральцы. Очерки быта уральских казаков. Т. III. СПб., 1910, стр. 144, 149, 168, 173, 174, 175, 208 и др.

[419] В. Г. Короленко. Пугачевская легенда на Урале. — В кн.: Собр. соч. в 10 т. Т. VIII, М., 1955, стр. 435—436.

[420] Чистов, стр. 189—190.

[421] Там же, стр. 190.

[422] Там же.

развенчать истинного царя и незаконно объявить его вымышленным именем «Емельки Пугача».[423]

О действиях Петра III говорится в пафосно-приподнятом стиле, его способности как военачальника явно преувеличиваются и достигают фантастических размеров. («А был он, родитель сказывал, был он воин настоящий, на редкость такие: и храбрый, и проворный, и сильный — просто богатырь! В гору лошадь обгонял! А раз, под Оренбургом сам своей персоной один батареей управлял, всех двенадцать орудий было, а он успевал и заправлять, и наводить, и палить, и в то же время полковникам и генералам своим приказы отдавать».[424] Большое место в легендах о Петре III занимают мотивы чародейства («чертовщинки»),[425] проявление выдающейся доброты и теплоты «царя» к простым людям,[426] а также эпизоды, связанные с «узнаванием» в Пугачеве личности Петра III.

Причиною поражения войск Петра III и неудачи всей его «кампании» выставляется его преждевременная женитьба «от живой жены» (т. е. Екатерины II) на У. П. Кузнецовой. «Женитьба, безусловно, осуждается: она рисуется как роковое, трагическое событие, спровоцированное коварной Екатериной или «лукавыми людьми».[427]

Завершаются легенды уральских казаков утверждением, что Петр III 10 января 1775 года не был казнен, что вместо него был казнен колодник (острожник «подставной», «подложный Пугач»), похожий на него, что «Петр... взят был во дворец и доживал свой век в секретности».[428] Иногда спасение «царя» зависит от его силы и чародейства, иногда приписывается снисходительности Екатерины, в чем отразились монархические настроения, свойственные «верхушке» позднего казачества, превратившегося из мужицкой вольницы в привилегированное сословие.

Таким образом, легенды уральских казаков о Петре III, социально, по мнению К. В. Чистова, ослабленные

---

[423] Чистов, стр. 190.

[424] И. И. Железнов. Уральцы. Очерки быта уральских казаков. Т. III. СПб., 1910, стр. 205—206.

[425] Там же, стр. 199—200.

[426] Чистов, стр. 192.

[427] Там же, стр. 193.

[428] Там же, стр. 194.

по сравнению с общерусской традицией, все же характерны как произведения, выражающие мечту о приходе «избавителя», который должен возвратиться и изменить жизнь народа. Идея переустройства общества на новых началах, выраженных в лозунгах Е. И. Пугачева об отмене крепостного права, беспошлинного владения озерными, речными и лесными богатствами и т. п.,— безусловно сильная сторона этих произведений. Но вместе с тем здесь обосновывается и санкционируется монархическая власть как единственно возможная и законная форма правления, в чем проявляются отсталые, незрелые политические мечтания казаков.

Предания «работных людей» о Пугачеве проникнуты, на первый взгляд, совершенно иным пафосом. По общему мнению исследователей, «в рассказах крепостных рабочих Емельян Пугачев сохраняет свое подлинное историческое имя, или же именуется Пугачем».[429] Больше всего они говорят «об ожидании крепостными рабочими прихода на горные заводы повстанцев, о посылке к ним делегаций, о совместной борьбе крепостных рабочих и отрядов Пугачева против угнетателей, особенно горнозаводской администрации».[430] Народный заступник изображается прежде всего как мститель. Он вешает богачей,[431] расправляется с барами,[432] уничтожает постылые заводы,[433] сжигает церкви.[434] В этих мотивах находила выход ненависть «работных людей» к своим угнетателям.

В народном сознании образ Пугачева был знаменем социальной борьбы. По справедливому замечанию В. К. Соколовой, в рабочих преданиях «вскрывается классовый смысл восстания»,[435] судя по ним, «простые люди повсюду смотрели на Пугачева как на избавителя, ждали его и радостно встречали».[436] Уральские «работные люди» говорили про своего «заступника»: «за народ шел, забирал у богатых, отдавал бедным»; или: «вояка смелый.

[429] Китайник, стр. 79.
[430] Там же.
[431] Бирюков, т. II, стр. 257.
[432] Там же, стр. 256.
[433] Бараг, стр. 175.
[434] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. ч. 15, л. 86.
[435] Соколова, стр. 51.
[436] Там же, стр. 48.

Против царя шел»; или: «за бедных, за низкий класс был».[437]

Легенды о Петре III выражают сочувствие и уважение к герою; предания о Пугачеве полны душевного тепла, симпатии, любви... «Образ представителя народно-освободительного движения неизменно окрашивается в фольклоре тоном интимно-лирического отношения».[438] Некоторые предания о нем проникнуты мелодией песни: «Где Емелюшка бывал, всех он ласково встречал, добрым словом наделял, землю барскую голодным отдавал. Встречал народ Емелюшку с хлебом, с солью, с колокольным звоном, с радостью великой».[439]

Всенародная любовь к Пугачеву выражается посредством традиционного сказочного мотива. Когда ему приходится отступать от Авзяно-Петровского завода, не только все население деревни идет за ним, но и природа не хочет остаться без него: «И в то время, как Пугачев пошел отсюда, вся земля поднялась — и речка Кухтур ушла под землю. Она и сейчас в одном месте под землей течет. Это с тех пор, говорят, как уходил Пугачев: вся природа не хотела его отпускать, и река ушла под землю, чтобы не могли из нее напиться те, кто преследовал Пугачева. Так старики рассказывали».[440]

О способностях Пугачева «работные люди» были столь же высокого мнения, как и уральские казаки о Петре III. «Умственный был человек Емельян Иванович. Редко таких мать сыра земля родит. Умственный человек!»[441] Слухи наделяли его необыкновенным ростом, силой богатырской,[442] волшебными свойствами, позволявшими ему делать «белый и черный порох», спасаться от пуль и сабель.[443]

Главнейшей отличительной чертой преданий о Пугачеве является то, что они «показывают массовое участие рабочих в пугачевском восстании».[444] Пугачев «со-

---

[437] Фольклор Висима, стр. 55, № 44—46; Блинова, стр. 11.

[438] Стиль сказов Бажова, стр. 291.

[439] Блинова, стр. 12—13.

[440] Колпакова, стр. 148.

[441] Предания и сказки Оренбургских степей. Под ред. В. М. Сидельникова. Чкалов, 1948, стр. 18.

[442] Блинова, стр. 11.

[443] М. Н. Покровский. Новые данные о Пугачеве. — «Вестник Промакадемии», кн. XII, стр. 225.

[444] Соколова, стр. 51.

брал много народу и пошел громить власть по заводам», «мужики со всех сторон шли к атаману», «все население... ушло вместе с ним»,— подобные выражения звучат во всех преданиях о выдающемся «народном заступнике».[445] Восстание — дело не одного Пугачева; эта мысль проводится и в «дочерних» преданиях по отношению к главному (о Пугачеве): об атаманах Белобородове, Зарубине («Чика»), Грязнове, Хлопуше и др.

В отличие от казацких легенд большинство преданий «работных людей» кончается трагической развязкой: Пугачев гибнет.[446] Однако есть немалое количество и таких, в которых развивается мотив бессмертия атамана.[447] Иногда он, как и «Пери-богатырь», уходит в горы, «на Север»,[448] иногда прячется в подземелье «на мельнице» и т. п.[449]

За редким исключением,[450] предания «работных людей» о Пугачеве выражают ясные классовые настроения и социальные чаяния. Именно поэтому они противопоставляются социально-утопическим легендам уральских казаков. Именно поэтому делается вывод о том, что «верноподданнические настроения были свойственны им (горнозаводским крепостным рабочим.— **А. Л.**) значительно в меньшей степени, чем, например, уральским казакам», разумеется, соответствующего времени, т. е. конца XVIII — начала XIX веков.[451] Но для такого противопоставления нет оснований. Во-первых, нельзя говорить о «верноподданнических чувствах» уральских казаков периода крестьянской войны 1773—1775 годов, когда эта

---

[445] См.: Блинова, стр. 11, 13—14; Колпакова, стр. 148 и др.

[446] Колпакова, стр. 147—151; Блинова, стр. 11—14; Фольклор Висима, стр. 55—56.

[447] Китайник, стр. 80.

[448] Записано в 1963 г. в г. Кыштыме Челябинской области от П. И. Иванова, 68 лет.

[449] Архив РГО, разр. 26, оп. 1, ед. хр. 16, л. 5а (Этнографич. опис. Миасского завода).

[450] «За редким исключением» — это предания, записанные в среде привилегированных мастеровых и конторских служащих. В них Пугачев называется «сволочь Емелька Пугач» (Архив РГО, разд. 26, оп. 1, ед. хр. 16, л. 5); жители Полевского завода радовались своему чудесному избавлению от Пугачева: неожиданно явились «три старца», приводили за собою «тьму войска»; Пугачев испугался и снял осаду завода (Из рассказов старожилов Полевского завода. Запис. П. Вологодский.— «Перм. губ. вед.», 1866, № 92, стр. 373).

[451] Кругляшова. Автореферат, стр. 13.

часть населения Урала была главной опорной силой Е. И. Пугачева.[452]

Во-вторых, социально-утопические легенды уральского казачества, хотя и проникнуты идеей монархической власти, все же выражают исторически более прогрессивную мысль, нежели предания о «народном заступнике» в общерусской традиции: «избавитель» должен возвратиться и изменить всю жизнь народа и, прежде всего, «господствующие в нем взаимоотношения основных феодальных классов — феодалов и крестьян», а «народный заступник», как правило, совершает акт «эпизодического заступничества», рассказы о нем поддерживают веру в возможность существования социального добра при сохранении общего социального зла».[453]

Царистские иллюзии были характерны не только для казачества того времени, но и для «работных людей». Как видим, вопрос о характере соотношения общественных воззрений уральского казачества и «работных людей», с одной стороны, и характер отношения легенд об «избавителе» и преданий о «народном заступнике»,— с другой, не так прост, и их противопоставление друг другу может привести к неверным выводам. Обратимся еще к фактам. Фольклорные материалы, относящиеся к периоду пугачевского движения, показывают, что и среди «работных людей» были распространены легенды о «царе-избавителе» Петре III. Приписанный к Юговским заводам крестьянин С. Г. Котельников уверял канцеляриста Трубникова: «что подлинно государь Петр III император, а не злодей Пугачев», «что будто бы он, вновь взойдя на престол, ходил «по своему государству и разведывал тайно обиды и отягощения крестьянства от бояр и заводчиков», что будто бы он хотел «о себе не дать знать, что жив, но не мог претерпеть народного разорения тягости и принужден себя объявить».[454] В с. Богородском Кунгурского уезда в годы восстания упорно ходили слухи, что «император Петр III, будто бы желавший улучшить положение крепостных, жив и отправлен в ссылку, а вместо

---

[452] И. В. Кузнецов, В. И. Лебедев. История СССР. М., Учпедгиз, 1958, стр. 77.

[453] Чистов, стр. 24.

[454] «Пугачевщина», т. II, М.—Л., 1926, стр. 346, № 132.

него погребен какой-то гвардейский капрал».[455] В Висимо-Шайтанском заводе верили, что Петру III, когда дворяне ему «изменили» и «присягнули Катерине», удалось скрыться: «он пересек Урал и пришел в скиты и стал тут жить. «Однажды пришел черноисточенский солдат и признал его. Спрашивает старца: «Да ты же не старец Павел, а царь Петр III, и мы тебе служили». А Павел наступил ему на ногу и велел молчать...»[456]

В 1778 году на Златоустовский завод поступил рабочим Иван Соколов. Вскоре он был схвачен «за произношение пустых и зловредных слов». Он рассказывал, что «Петр Федорович» с собранными им войсками находится за большим Доном подле Черного моря. За свои «новости» Иван Соколов был тяжко избит в присутствии людей, которым он рассказывал о спасшемся «избавителе».[457]

Во всех этих известиях повторяются традиционные легендарные мотивы, подробно рассмотренные в книге К. В. Чистова: «избавитель» должен вернуться в предсказанный час (через три года в данном случае),[458] царь намерен вернуть народу волю, но дворяне-крепостники отправляют его в ссылку, объявив всем, однако, о его смерти ($А_3$; $В_4$; $С_1$); «избавитель» скрывается в горах ($Д_1$).

Бытование среди горнозаводского населения социально-утопических легенд об «избавителе» подтверждается и устной традицией, не связанной непосредственно с темой восстания Пугачева. Так зафиксирована масса легенд, по происхождению своему относящихся к 1843 году, т. е. ко времени знаменитого «картофельного бунта», в которых разрабатывается мотив «золотой строчки» (по схеме Чистова, $Е_3$ — «избавитель» рассылает указы с «золотой строчкой». Александра Егоровна Шатрова (род. в 1865 г.) сообщила В. П. Бирюкову: «Бабушка — она умерла ста пяти лет — рассказывала, как колчеданские

[455] М. Н. Мартынов. Пугачевский атаман Иван Белобородов. Пермь, 1958, стр. 18.

[456] Фольклор Висима, стр. 71, № 88.

[457] А. Ф. Розанов. Отголоски пугачевского восстания на Урале, в Киргиз-Кайсацкой малой орде и в Поволжье (по материалам Центрального архива Казахской ССР). — Труды общества по изучению Казахстана, т. VI, стр. 205.

[458] По схеме, предложенной К. В. Чистовым, этот вариант обозначен индексом $С_1$ — см. Чистов, стр. 31 (далее — в тексте).

мужики бунтовали. Требовали от попов да от писарей какую-то золотую строчку да заудельные книги. Прошел в народе слух, что мужиков сделают барскими. Начальство хочет, а только царь против этого. Он будто бы издал какой-то указ, написанный золотыми буквами, золотой строчкой. Вот эту-то золотую строчку и требовали».[459] В с. Шутинском Катайского района Курганской области существует предание, что местные каргапольские мужики, приписанные к Каменскому заводу, не стали во время пасхальной обедни слушать священника, а требовали, чтобы он им представил «золотую строчку».[460] Легенды о «золотой строчке» были распространены в горнозаводском Урале повсеместно.[461] Это значит, что даже много позже Пугачевского восстания вера в «царя-избавителя», во многих местностях России уже рассеявшаяся, еще держалась среди горнозаводских крепостных крестьян.

Что касается царистских иллюзий, то наличие их в сознании «работных людей» и их поэтическом творчестве подтверждается самими преданиями о Пугачеве — «народном заступнике». Называя своего героя его историческим именем, крестьяне-рабочие вместе с тем относятся к нему как к «государю». Он не просто Пугачев, он — «царь Пугачев». В отличие от легендарного царя Петра III, этот царь рисуется простым, своим — мужицким. Подчеркивается мысль, что Пугачев не настоящий государь: «Старики говорили, что он вообразил себя за царя. Я, говорит, Петр Федорович, царь...»[462] Житель села Кисево Краснокамского района Е. М. Ершов, назвав по ходу своего предания Пугачева «государем», считает необходимым тут же пояснить: «Так Пугачева все величали».[463] Сама бытовая обстановка, в которой выступает «царь Пугачев», совсем иная по сравнению с рассказами о Петре III. Не лишена внутреннего комизма сцена, изображающая приход касевских мужиков с жалобой к «государю». Они стоят у дверей дома «императора», а незамеченный ими Пугачев с «вельможами» сидит на полатях: «А сам Пугач свесился с полатей, посматривает

[459] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина. ф. 75, ед. хр. 15, л. 89.
[460] Там же, л. 9.
[461] См.: Бирюков, т. II, стр. 262.
[462] Фольклор Висима, стр. 55, № 46.
[463] Бараг, стр. 177.

да посмеивается. Касевские мужики про пожар заговорили: «Государю надо жаловаться!» — «Государь, конечно, накажет тех, кто из баловства нашу церковь сжег». — Пугачев слушает и молчит. Утром вышел он к народу в императорской форме и велел тут же выпороть перед всеми озорников».[464] Самый комизм изображаемой ситуации, нагнетание рассказа контрастными образами и деталями призваны подчеркнуть мысль, что Пугачев — царь совсем другой, не из тех, что сидят на троне, в Питере, а свой, кровный — плоть от плоти, кость от кости мужицкий.

Но при всем своеобразии подобной трактовки образа Пугачева идея, выражаемая в горнозаводских преданиях, все та же — царистская.

Не удивительно поэтому, что и без того очень не четкая грань, разделяющая легенды об «избавителе» от преданий о «народном заступнике», часто совершенно стирается, и в процессе бытования этих произведений происходило взаимопроникновение образов и сюжетных мотивов. Та «устойчивая сюжетная схема», которая, по словам К. В. Чистова, лежит в основе известных нам легенд о «возвращающихся царях-избавителях»,[465] вполне применима и для характеристики преданий о «народных заступниках». Только легендарный «царь-избавитель» здесь заменяется исторической личностью, так или иначе связанной с освободительным движением крепостных рабочих и крестьян.

«Народный заступник» (Пугачев, атаман Рыжанко, Аитка) намерен осуществить социальные преобразования — это соответствует сюжету, обозначенному в схеме К. В. Чистова индексом А.

Атаман Золотой и Пугачев в преданиях спасаются от гибели так же, как «избавитель» в легендах: верный человек заменяет собою Пугачева (C_1);[466] Пугачев совершает побег из заточения посредством чародейства — C_3; Рыжанко — скрывается в пещере, в Азов-горе — $Д_1$.[467] Так же, как и в легендах, в преданиях выражается надежда, что «народный заступник» должен вернуться в предсказанный час (C_1): Пугачев, уходя в горы, говорит,

---

[464] Бараг, стр. 177.
[465] Чистов, стр. 30.
[466] Железнов, стр. 194.
[467] Блинова, стр. 9.

что он снова придет на Урал через «двенадцать лет».[468] Мотив женитьбы Петра III («от живой жены»), занимающей такое важное место в легендах казаков, является очень распространенным и в преданиях «работных людей» о Пугачеве.[469]

Все вышесказанное заставляет утверждать, что принципиального различия между легендами об «избавителе» и преданиями о «народном заступнике» нет, что обе разновидности жанра в процессе бытования выполняли одинаковые социально-бытовые и эстетические функции.

Поэтому правомернее ставить вопрос об общих отличительных чертах как социально-утопических легенд, так и преданий «работных людей» от соответствующих произведений уральского казачества. Эти особенности, как было показано выше, состоят в выражении более решительных действий крепостных рабочих по отношению к властям, а также в изображении Пугачевского восстания как массового движения крестьянства. Все это объясняется особенностями классовой борьбы в условиях горнозаводского Урала.

Напомним, что в XVIII и в начале XIX столетия Уральские заводы были заводами-каторгами. Положение приписных к заводам крестьян, постоянных рабочих-мастеровых и особенно крепостных крестьян, насильственно переселенных на Урал из разных мест страны, было ужасным.[470] За тяжелую работу в подземелье в течение двенадцати часов платили гроши,[471] за каждую провинность били «батожьем и кнутами», «многих смертельно изувечили»,— «за принесенную в обиде жалобу, как говорится в одной челобитной приписных Невьянского завода, дабы и впредь нигде не били челом», навязывали

[468] Архив РГО, разр. 57, ед. хр. 1, оп. 2, л. 21.

[469] Горбунов, стр. 171.

[470] Р. Попов писал о них: «Это крепостное население едва ли не было самым несчастным в среде горнозаводского населения: в то время, как приписные крестьяне все-таки были местные жители и не отрывались окончательно от своей оседлости, беглые и раскольники шли на заводы в известном отношении по своей воле, крепостные крестьяне всегда поселялись против воли и приводились иногда из весьма дальних расстояний (например, из Малороссии)». Р. Попов. Горнозаводской Урал. — «Отечественные записки», 1874, № 12, стр. 330.

[471] Ю. Гессен. История горнорабочих России до 60-х годов XIX века. Т. I. М., 1926, стр. 196—197.

«яко татю на шею колодки и, водя по улицам, платинам и фабрикам, ременными кнутьями немилосердно мучили». Естественно, что в таких условиях бунты и волнения приписных крестьян и «работных людей» были обычным явлением. В 1760 году восстали приписные крестьяне на Авзяно-Петровском заводе, к ним присоединились молотовые мастера, прекратилась работа в некоторых цехах, перестали жечь уголь в куренях. Восстание было подавлено с необыкновенной жестокостью. Но вскоре вспыхнул бунт среди крестьян, приписанных к Каслинскому и Кыштымскому заводам. Непрерывные волнения 60-х и 70-х годов XVIII столетия среди горнозаводских рабочих подготовили прекрасную почву для успеха, который имело появление Пугачева на Урале, и обусловило активное участие горнозаводских крестьян в восстании 1773—1774 годов. Более того, по мнению ряда историков, «Пугачевский бунт получил инициативу именно на заводском Урале».[472] «Известно,— писал Мамин-Сибиряк, что один из уральских раскольников, встретив Пугачева за границей, не только дал ему мысль назваться Петром III, но и обещал содействия всех уральских заводов. Рассматривая план военных действий Пугачева, можно ясно видеть, что первой и главной его целью было добраться до уральских заводов, где население наполовину состояло из раскольников, давно волновалось и готово было встретить Пугачева как освободителя... Трудно сказать, чем могла разыграться эта историческая драма, но когда движение на заводы было загорожено, весь план Пугачева был расстроен, и дело проиграно».[473]

Все это и определило особенности трактовки мотивов в местных легендах об «избавителе» и преданиях о «народном заступнике». Хоть сама идея провозглашения Пугачева царем Петром III возникла у представителей горнозаводского Урала, все же эта легенда с самого начала не имела здесь такого значения, как в казацкой среде. Крепостные рабочие Урала непосредственно перед приходом Пугачева, то есть до рождения легенды об «избавителе Петре III», уже подняли оружие на господ. Поэтому не легенда была здесь движущей силой восстания, а само оно помогало ей обрести крылья. Отсюда в легендах «ра-

[472] Д. Н. Мамин-Сибиряк. От Урала до Москвы, стр. 35.
[473] Там же, стр. 35—36.

ботных людей» более широкое изображение картин народной жизни и более гневный пафос всего повествования. В то же время предания о «народном заступнике» перерастали локальные границы и воспевали не единичный факт заступничества, а широкую и последовательную борьбу трудящихся под руководством «батюшки-государя Пугачева» за свои права.

Социально-утопические легенды об «избавителе» имели хождение среди горнозаводских крепостных крестьян, но как и рассказы о «далеких землях» не стали устойчивой традицией.

К. В. Чистов в своей книге, на которую мы уже неоднократно ссылались, установил три периода в жизни легенды о Петре III после поражения восстания Е. И. Пугачева: с 1776 по 1780 год все «послепугачевские самозванцы» «пользовались только именем Петра III»; в 1783—1796 годах самозванцы наряду с именем Петра III пользуются различными именами; в последующие годы легенда о Петре III превращается в «исторические предания», или «малые легенды», известные в локальных границах, которые «не сыграли значительной роли в истории русского крестьянства».

Следовательно, имя Петра III выходило из легендарного обихода повсеместно, не только в горнозаводских районах Урала.[474]

Среди «работных людей» этот процесс мог протекать особенно интенсивно, потому что наряду с легендарной традицией здесь уже имелась довольно сильная традиция, связанная с восстанием «вольных людей» и «народных заступников». Предания о Рыжанко, например, предшествовали преданиям о Пугачеве.[475] А до этого народная молва возвела в степень «борца за свободу» Ермака Тимофеевича. Про него говорили, что он «против помещиков, капиталистов, богачей был»[476] или: «Русский-то народ его любил, он к народу навстречу и народ к нему».[477]

---

[474] Исключения составляют только районы уральского казачества, где «длительно удерживавшаяся вера в подлинность «избавителя» представляет «уникальный пример сохранения пережиточных мотивов легенды... в рамках исторического предания». — Чистов, стр. 180, 195.

[475] Архив Н. К. Чупина. — Свердловский гос. архив, ф. 129, оп. 1, д. 134, л. 1.

[476] Кругляшова, стр. 41, № 7.

[477] Там же, № 8.

Естественно, что Пугачев сразу же был в фольклорной традиции сближен с подобными героями. В период подъема крестьянского движения, в 1773—1774 годах, когда наряду с этой традицией, большой авторитет имела и легенда о Петре III, образ Пугачева в представлении «работных людей» как бы раздваивался: он воспринимался и как народный герой типа Ермака или Рыжанко и как «царь-избавитель». В силу исторических сдвигов образ Петра III к началу XIX столетия заметно потускнел, и чем сильнее проходил этот процесс, тем ярче проступал образ Пугачева — «народного заступника». Угасая, легенды о Пугачеве — Петре III не исчезали бесследно: часть своих образов и мотивов «передали» преданиям.

Самый факт угасания легенд об «избавителе» не является показателем роста «народного самосознания». Напротив, он свидетельствует о том процессе спада революционных настроений, который наметился в среде горнозаводских «работных людей» после экономических реформ 1807 и 1827 годов и который на долгое время лишил Урал авангардной роли в рабочем движении России XIX века.

Горнозаводские предания о «народном заступнике», хоть и были социально более острыми, чем в других районах России, все же направлены, в основном, против конкретных и частных носителей зла, против Зотова, Ширяева, генерала Протасова, поэтому их роль в общественной жизни страны была, конечно, менее значительной, по сравнению с социально-утопическими легендами.

Появление в фольклорном репертуаре «работных людей» Урала легенд о «справедливом начальнике», очевидно, надо связывать с отмеченным выше процессом временного притухания классовой борьбы на Урале в 20—50-х годах XIX века. Разумеется, классовая борьба, как выражение острых социальных противоречий позднего периода феодализма, оставалась как таковая, но она на Урале приобрела специфические формы, о чем писал в свое время В. И. Ленин. Социальный протест «работных людей» Урала, отраженный в преданиях о «народных заступниках», сводился, как мы говорили, к уничтожению конкретных представителей зла. До осознания необходимости изменения всего существующего строя «работные» еще не поднялись. Но уничтожение частного зла подразумевает утверждение и частного добра. В горнозавод-

ском фольклоре появляются рассказы о «добрых» и «справедливых» начальниках: Аносове, Карпинском, Савватееве, Масалове и других. Ввиду совершенной неизученности этого материала и отсутствия публикаций, мы прежде чем делать какие-либо выводы относительно его художественной природы (жанровой принадлежности и т. п.) изложим характер содержания упомянутых рассказов.

«Устные рассказы» о Павле Петровиче Аносове, великом русском металлурге (1797—1851), распространены на сравнительно небольшой территории — возле городов Златоуста и Миасса, то есть в районах его наиболее активной деятельности. Аносов не случайно стал героем горнозаводского фольклора. Выдающиеся заслуги в области отечественной металлургии, а особенно открытие тайны булата, сделали имя его необычайно популярным на Урале. Этому способствовали личные качества инженера: «неиссякаемая творческая энергия, глубокие знания, демократичность в обращении с подчиненными, патриотические чувства и трудолюбие».[478] Как и все предания, «устные рассказы» об Аносове выделяют из жизни героя только отдельные эпизоды. В результате возникают устойчивые сюжетные мотивы, варьирующиеся на разные лады среди заводской среды.

Все рассказы об Аносове концентрируются вокруг мотива: открытие тайны булатной стали. Темы, связанные с этим мотивом, бывают разные, а именно: увлеченность Аносова своим делом, его дружба с рабочими, с башкирскими рудознатцами, столкновение с немецкими мастерами.

Рассказывают, что Аносов «неделями мог не спать».[479] «Старики, говорят: Аносов в работе время не замечал. При самом жарком ходе домны стоит — хоть бы что. Рабочие с ног валятся, а он: «Давай еще!» Это когда у него мысль в голове. «Поесть бы, Павел Петрович, вам не мешало»,— кто-нибудь заикнется. А он: «Рано. Подожду немножко». А это «немножко» — на сутки, а то

---

[478] См.: П. П. Аносов (некролог) — «Сын отечества», 1851, № 12; В. В. Данилевский. Русская техника. Л., 1948; Н. Я. Нестеровский. Материалы к биографии П. П. Аносова,— «Горный журнал», 1918, № 1—6.

[479] Записано в 1961 г. в г. Златоусте от Федора Даниловича Казадаева, 73 лет.

двое...»[480] «Не дай бог думку его перебить! Бить — не бил, а по глазам — так застрелить готов».[481] «Когда тигли аносовские лепили, он из кричны, почитай, месяц не выходил. Подадут ему этот горшок, повертит, повертит его в руках, стукнет молоточком (он у него всегда при себе был — раскладной такой, как теперешние, скажем, ножички) — и бах об пол. «Не годится! Угля много... Сажай еще пирожок!»[482]

Во всех этих молвах, вполне достоверных по характеру повествования, отмечается необычайная сосредоточенность Аносова на предмете работы, полная самоотдача труду. Выявляются и некоторые стороны характера: резкость при общей сдержанности, скромность в обращении, склонность к юмору в самой напряженной обстановке («Сажай еще пирожок!»).

О том, как Аносов заинтересовался тайной булата, говорят по-разному, и здесь уже несомненно присутствует элемент художественного домысла. Говорят, что во время одного из своих восхождений на Таганай, горный хребет, облегающий Златоуст с юго-востока, Аносов нашел старый кинжал. «Пролежал тот кинжал, может, тысячу лет, но ни пятнышка к его лезвию не пристало. И железо такое удивительное: с переливами. Будто озеро чистейшей воды его купало, да так волны свои в нем оставило».[483] По другим версиям, кинжал, заинтересовавший Аносова,— это «клинок Уреньги», башкирской девушки, покушавшейся на жизнь бая».[484] Некоторые утверждают, что все началось с приезда Александра I, которого будто бы сопровождал атаман Платов. «Аносов стал о мастерах своих говорить, какие они такие затейливые рисунки на саблях делают. Платов возьми да скажи: «Хороши фигурки, да имя француза не порубаешь». И будто бы от деда своего слышал, взял эндак атаман, махнул своей саблей, да и рассек ту, что Аносов царю показывал... Александр — хохотать, а наш Павел Петрович индо с лица

---

[480] Записано в пос. Медведевка Кусинского района Челябинской области от А. В. Давыдкова.

[481] Записано в 1965 г. в пос. Рудничном Саткинского района Челябинской области от А. Г. Обухова, 70 лет.

[482] Записано в г. Миассе от В. В. Правдина, 65 лет.

[483] Записано от А. Г. Обухова.

[484] Записано С. К. Власовой (см.: С. К. Власова, Клинок Уреньги, Челябинск, 1968).

сошел. Вот тогда он и решил добыть тайну булата, расшибиться — а добыть. Платов ему свою саблю отдал, она и посейчас в заводе под стеклом лежит».[485]

Самый процесс открытия «тайны» в народных рассказах отсутствует. Обращает на себя только внимание молва, будто Аносов не один, а со «Швецом» булат добывали.[486] Иногда называется и полная фамилия помощника — «Швецов». Имя Н. Н. Швецова встречается в документах Златоустовского архива, но его истинная роль в изготовлении уральской булатной стали пока остается не выясненной.[487] Вполне возможно, что объединение Аносова с простым литейщиком — прием, посредством которого подчеркивается близость изобретателя-дворянина к рабочему человеку, а также участие и простого народа в выдающемся открытии. «Как булат разгадали, интересуешься,— говорил нам Петр Иванович Гришин.— Кто же его знает! На то человеку знанье дается, чтобы секреты великие разгадывать...» «Аносов, Павел Петрович,— голова был! Ну, и рабочие ему помогали, конечно. Со Швецом они в сарае опыты проводили. Дым из всех щелей ядовитый. «Задохнутся ведь, черти!» — в заводе опасались. Но откроют двери, глянут — нет, живы, колдуют над горном».[488] Слухи о том, что опыт проводился в «сарае», почему-то очень упорно держатся в устной традиции, хотя по документам известно: весь процесс сталеварения проводился Аносовым на базе прогрессивной технологии. Здесь мы явно сталкиваемся с художественным домыслом, цель которого — придать большую таинственность отгадыванию секрета, а кроме того, по чисто крестьянской психологии, вывести «барина» из непонятной для многих обстановки лаборатории.

Центральным и наиболее выигрышным, с точки зрения художественности, эпизодом во всех рассказах является сцена спора Аносова с немецким мастером. Последний, увидев «клинок Уреньги»,— «умом рехнулся»,[489] «хотел увезти его в свою немецкую державу»,[490] говорил,

---

[485] Записано в 1966 г. в пос. Терлянский завод Башкирской АССР от М. И. Луценко.

[486] Записано в 1961 г. в г. Златоусте от Ф. Ф. Волкова, 52 лет.

[487] Материалы к биографии Аносова, стр. 32.

[488] Записано от Ф. Я. Волкова.

[489] Записано в 1961 г. в Златоусте от Н. В. Скобочкина, 81 г.

[490] Запись С. К. Власовой (рукопись у автора).

что «Пал Петрович решка фзял не по зубам».[491] А у Аносова в руках была сабля, сделанная из его стали. «На,— говорит он немцу,— бери клинок Уреньги!» Положил немец клинок острием на наковальню, держит, а сам смеется: «пальшой позор пудет, Пал Петрович!» А наш-то, как рубанет саблей, будто молния блеснула и гром грянул. Искры — фонтаном. Смотрят: ни на клинке, ни на сабле даже зазубринки нет. Немец-то вроде языка лишился, а у Аносова на глазах слезы. Добился-таки своего!»[492]

В этой сцене разрабатывается традиционная для горнозаводского фольклора патриотическая тема. Фигура немца, как антипода Аносову, выбрана не случайно. Еще Екатерина II выдвинула идею посылки на Урал «немецких мастеров по металлу», «дабы они оказали помощь и обучили русских мастеровых своему умению выделки белого орудия».

Осуществил эту идею в 1822 году Александр I. В Златоусте образовалась Немецкая улица «с домами старинной немецкой архитектуры, с мезонинами наверху».[493] Немцам были предоставлены необыкновенно хорошие условия. Они привезли с собою из Золингена пастора, кистера, учителя, свои экипажи, лошадей, коров, свиней, собак, кур... Предупредительное начальство выстроило мастерам «кирку», «немецкий клуб», «школу» и даже «фрейденталь» — увеселительную загородную мызу на берегу пруда, с верандой для танцев, с аллеями, беседками, скамейками, гигантскими шагами, кегельбаном и проч. ...Весною и летом все эти Карлы Ивановичи и Густавы Федоровичи садились на «гитары», запряженные сытыми одномастными мекленбургами и уезжали «инс Грюн» — в «веселую долину».[494] Весь этот образ жизни находился в очевидном несоответствии с бытом русских мастеровых и, особенно, приписных крестьян. Так что конфликты между Аносовым и немецкими мастеровыми, составляющие сюжетную основу многих преданий, отражали не только патриотические чувства златоустовских мастеров, но и настроения социального протеста, причем последнее играло даже ведущую роль, ибо учиться мастерству в рус-

---

491 Златоустовский гос. архив — Папка № 35, оп. 3, тетр. 12, л. 6.
492 Записано от Н. В. Скобочкина.
493 Падучев, стр. 464.
494 Там же.

ском народе никогда не считали зазорным, у кого бы то ни было.

Перечисленные мотивы не имеют прямого отношения к социально-утопическим идеям, но благодаря им можно понять, почему в дальнейшем среди заводского населения пошли слухи об Аносове как «справедливом начальнике». Уже не «работные люди», а настоящие рабочие в конце XIX века говорили, что «при Аносове было куда хорошо».[495] Из уст в уста переходили легенды о том, что Аносов хотел работным волю дать, да начальство этого не захотело и прислало вместо него свирепого генерала Глинку.[496] Иначе говоря, традиционная легенда об «избавителе» здесь получила неожиданное продолжение. В Миассе «бабка Повилиха» утверждала, что Аносов («это тот, что булат смастерил?») не своей смертью «помер»: «он, вишь ли, хотел работных на волю пустить, да извели его енералы». И далее следует рассказ о генерале Глинке.

В отличие от легенд бессмертие героя здесь не утверждается: сказалось, видимо, близкое знакомство рассказчиков с жизнью П. П. Аносова, локальный характер распространения слухов о нем; так что образ великого русского металлурга не успел полностью фольклоризироваться. При таких условиях утверждение бессмертия героя воспринималось бы как явная неправда и разрушало бы те иллюзии, которые все-таки связывались с его именем.

Близкими по характеру своего содержания к «аносовским» были рассказы об управляющем Кыштымским горным округом П. М. Карпинском. С ним также связывается патриотическая тема, ярче всего воплощенная в знаменитом предании о «чугунной цепочке».[497] Некоторые сюжетные мотивы (спор с немцем, встреча с атаманом Платовым) являются общими для рассказов об Аносове и Карпинском, что говорит о постепенной фольклоризации исторических толков об этих деятелях уральской промышленности.

---

[495] Ф. Я. Волков будто бы слышал эти слова от своего отца, Я. П. Волкова, рабочего-металлурга, умершего в 1936 году.

[496] Падучев, стр. 466—468.

[497] В сборнике Е. Н. Блиновой «Тайные сказы рабочих Урала» помещен один из вариантов этого предания. Странным в нем является то, что образ Карпинского дается явно сниженным, враждебным к рабочему сословию. Это противоречит общей традиции, в которой имя Карпинского окружено ореолом «идеальности».

Но все же общее содержание устных рассказов о Карпинском несколько отличается по своей проблематике от «толков» об Аносове. На первом месте стоит здесь изображение отношений управляющего и рабочих. Карпинский рисуется, как «начальник», хорошо знающий запросы «работных людей» и чутко на них откликающийся. Художественная трактовка темы сказывается в относительной устойчивости словесно-композиционной формы таких рассказов, в разносторонней, порою остроумной, характеристике главного персонажа.

Вот каслинские рассказы о Карпинском:

«Карпинского звали — «барин» — все. У одного мужика была большая семья. В то время лес рубили и уголь жгли. У бедного была лошаденка, и она пала. Что делать? Погибать без лошади. Ему говорят: «Иди к Карпинскому. Поможет». Тот боится идти. Ему говорят: «Чего боишься-то — по лбу не ударит».

Вот мужик пришел к Карпинскому и рассказал ему все. Так и так, мол, посоветовали к вам сходить, говорят, по лбу не ударите. А Карпинский, как даст ему по лбу. Потом дал ему три рубля и говорит: «Иди и скажи, что Карпинский может и по лбу ударить».[498]

«Одна старушка жила с внучонком. Когда ему исполнилось четырнадцать лет, надо было определять его на работу. Но устроить было трудно учеником. Не смажешь — не поедешь. Ей говорят, мол, найди где-нибудь денег, купи водки, закуски, да и пригласи мастеров. Она пошла к Карпинскому просить денег, да и рассказала все. Он дал ей денег и велел сделать так, как ей советовали.

Вот собрались у ней все мастера, приказчик, сидят, пьют, закусывают, захмелели. И тут приезжает Карпинский.

— Здравствуйте!

— Здравствуйте!

Те испугались, а он сел тоже за стол, съел три пельменя и положил на стол трешницу. «Я,— говорит,— поел и заплатил, теперь все платите». Ну, тем и пришлось заплатить за все по три рубля.

А мальчишку он сам устроил на работу».[499]

---

[498] Записал в 1967 г. в г. Кыштыме Л. П. Писанов (рукопись у автора).

[499] Там же.

Мы привели эти рассказы целиком, чтобы наглядно подтвердить законченность их композиционной структуры. В такой же форме, но с другим содержанием говорятся рассказы о Карпинском в Кыштыме, Уфалее, Нязепетровске, Шемахе, Миассе — везде, где испытывалась его власть. Карпинский приносит на свадьбу бедняков в подарок ведро черной земли; недоумение присутствующих рассеивается, когда пропущенная через ведра вода оставляет на дне его золотые самородки величиною с «тараканов».[500] Народные рассказчики приписывают Карпинскому суд над «злодеем Зотовым», управляющим которого он был: будто Карпинский уговаривал хозяина «оставить свои злодейства», а когда тот не послушался, он связал его и посадил в «яму», «как волка» — «тогда легко вздохнули люди».[501] А до этого был случай на охоте: Карпинский на виду Зотова «стреножил» коней по всем четырем ногам («выходит, не стреножил, а содноножил»). «Что ты делаешь? — сказал Зотов.— Они же идти не смогут!» — «А как ты рабочих спутал,— возразил Карпинский.— То-то же!» Говорят, что Зотов Карпинского «извести хотел», да не успел: «сам в клетке очутился».[502]

Таким образом, Карпинский в народных рассказах выступает как безусловный защитник бедняков, как проповедник «вольной жизни», как сторонник облегчения условий труда «работных людей». Схематизм каждого отдельного предания не мешает представить довольно цельный и живой облик героя по совокупности всех рассказов вместе. Карпинский демократичен, находчив, шутник, все он делает с «чудинкой», которая помогает ему преодолеть ту, разделяющую его с рабочими, пропасть, связанную с его чиновным положением. Возможно, что безобидная «чудинка» больше всего импонировала работным людям, видевшим благодаря ей в нем «своего человека».

Как расценивать подобные рассказы? Как объяснить их? Казалось бы, вера в то, что один человек может из-

---

[500] Записано в 1964 г. в г. Нязепетровске от С. Я. Щелкановой (см. выше).

[501] Записано в д. Байрамгулово Аргаяшского района Челябинской области в 1960 г. от Ю. В. Шарманова, 42 лет.

[502] Записано в 1964 г. в г. Нязепетровске от П. И. Гурьина (см. выше).

бавить «работных людей» данного завода, района от социального зла, противоречит социально-утопическим легендам, выражавшим идею переустройства всего общества.[503] Но наивность утопических идеалов крепостных рабочих как раз и состояла в том, что они не выходили за рамки «своего» завода, «своего» времени. Им казалось, что зло существует только на их заводе, что где-то (неизвестно где) есть «справедливый хозяин».

Показательно, что все рассказы об Аносове и Карпинском отдалены по времени от объектов повествования. Иначе это и не могло быть, потому что при жизни ни Аносов, ни Карпинский, которые несомненно обладали привлекательными личными качествами, не могли внести в жизнь крепостных рабочих существенных перемен. Следовательно, только легенда приписывала им одновременно качества «избавителя» и «народного заступника». «Если б не умер Карпинский, мы бы лучше жили». «Если б не извели Аносова, может, свобода и раньше пришла». Эти обмолвки — типичная утопия, ибо сами они могли появиться только после смерти «героев», когда открывался простор для домыслов и легенд.

Вот почему, учитывая все своеобразие идейно-художественного содержания устных рассказов о «справедливых начальниках», мы их относим к одной из разновидностей социально-утопических легенд. Возникнув в более позднее время, по сравнению с легендами о Петре III и преданиями о «народных заступниках», этот вид произведений устного поэтического творчества «работных людей» выражал исторически реакционные идеи, но они, безусловно, были характерны для Урала с его социальным бытом, о чем говорил В. И. Ленин, и являлись своеобразным отражением классовой борьбы в конкретных общественно-исторических условиях.

В целом социально-утопические легенды представляют собой выдающееся явление в истории рабочего фольклора Урала. Они вобрали в себя самые существенные стороны общественной жизни горнозаводского края конца XVIII — начала XIX столетия и могут служить яркой иллюстрацией сложных и противоречивых путей в развитии народного самосознания. Не случайно именно эта разновидность устной несказочной прозы отмечена наи-

---

[503] Чистов, стр. 24.

большей самобытностью; по содержанию и кругу поднимаемых вопросов и тем, по характеру образности они значительно отличаются от соответствующих произведений в общерусской легендарной традиции. Своеобразная трактовка мотивов о «далекой земле» и «возвращающемся избавителе» обусловлена не только особенностями классовой борьбы на заводском Урале, но и внутренними законами, свойственными жанрам предания и легенды; в частности, их локальными тенденциями. Тот факт, что здесь, в силу последнего обстоятельства, были забыты или полузабыты старинные легендарные сюжеты и образы («царевич Алексей Алексеевич», «избавитель Алексей Петрович», «царевич Дмитрий» и т. п.), повлек за собой забвение соответствующих выразительных средств и приемов, а следствием этого явилось создание новых мотивов и образов, выраставших, с одной стороны, на почве местных особенностей жизни (быта, природы, языка и пр.), с другой — на основе наиболее общих русских фольклорных традиций (сказочные и песенные образы, мотивы календарной обрядности и т. п.).



ГЛАВА 5

Демонологические предания

Демонологическими мы называем предания, рассказывающие о непонятных и странных явлениях, происхождение которых связывается со сверхъестественными силами. К последним относятся как фантастические персонажи народных поверий (леший, водяной, русалка, «злые духи» — т. е. все анимистические образы, составляющие суть народной демонологии), так и существа и предметы материального мира, которым приписываются «чудесные» свойства (колдуны, ведьмы, знахари, животные и растения, наделяемые магическими качествами). Таким образом, термин «демонологические предания» употребляется нами условно,— потому что тематика и круг образов, охватываемых им, выходят за пределы собственно демонологии; однако термин кажется нам удачным, потому что в нем отражается самое существенное содержание преданий. Кроме того, между анимистическими представлениями и верой в сверхъестественные свойства некоторых предметов резкой грани нет.

«Сами демонологические представления,— пишет С. А. Токарев,— есть суть не что иное, как олицетворение тех же явлений материального мира».[504] Если этнографическая наука не видит непроходимой границы между

[504] С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX веков. Изд. АН СССР. М.—Л., 1957, стр. 79.

двумя категориями верований, то с эстетической точки зрения тем более нет смысла их различать.

Фантастические образы и мотивы, связанные с ними, проходят через многие предания уральских крепостных рабочих — и о географических названиях, и о предках, и о происхождении социального зла, и о путях преодоления этого зла. Но всегда в таких случаях они играют роль второстепенную, подчиненную по отношению к цели сказывания. Предание становится только тогда демонологическим, когда цель сказывания сводится к объяснению самого таинственного явления, а не того, что с ним связывается из исторического прошлого края.

Гораздо сложнее обосновать вторую часть названия-предания: ведь здесь речь идет о заведомо вымышленных и даже фантастических образах, что, на первый взгляд, больше отвечает характеру жанра легенды. И все-таки рассказы о непонятных и странных явлениях — это предания, потому что в них осмысливаются народом реальные предметы чувственного мира, потому что в них человек стремится объяснить молнию и грозу, ночные шумы и шорохи в горах, повадки животных, странные приключения местных жителей в лесу, дома, в забое, на руднике и т. д. Не умея все это правильно объяснить, люди создавали фантастические рассказы, антропоморфические и зооморфические образы, в которых причудливо сочетались реальность и вымысел, собственный опыт человека, накопленный в результате трудовой деятельности, и мифологические традиции, усвоенные от предков. Фантастика здесь вырастает на почве факта — это главное. Поэтому демонологические сказания мы относим к жанру предания, допуская, впрочем, возможность легендарного звучания какого-либо сюжета при некоторых особых обстоятельствах.

Еще более трудным представляется вопрос отбора материала. Вера в леших, домовых, в «добрых духов» и злых, в колдовские свойства ведьм, знахарей, «божьих людей», в чудесные превращения цветка и камня, кошки и змея, волка и медведя — эта вера жила на Руси повсеместно и перешла вместе с русскими людьми на Урал. Рассказы, связанные с подобными верованиями, густо насыщают собой книги бытописателей и путешественников, фольклористов и этнографов. Собственно, это даже не рассказы, а слухи, толки, факты, наблюдения, изло-

женные самими авторами. Что из всего этого материала имеет отношение к демонологическим преданиям как таковым? Очевидно, только то, что обладает эстетическим содержанием. Но каковы критерии? Критерием может быть, во-первых, характер социально-бытовой функции, выполняемой каждым отдельным рассказом: говорится ли он в процессе обряда, «магического действа», просто ли упоминается в порядке слуха, предостережения, запугивания или подчинен задаче полной характеристики явления (независимо от степени развлекательности). В последнем случае есть основание ожидать относительно развернутого повествования и элементов художественности. Во-вторых, критерием может быть степень композиционно-образной завершенности повествования, степень его коммуникативно-смысловой самостоятельности. Попытаемся разъяснить это на примере: два человека идут по лесу, встречают на дороге камень; один говорит другому, что слышал, будто камни с течением времени растут. «Не знаю»,— отвечает другой. И на этом разговор о камне кончается. Здесь мотив о «растущем камне» (очень распространенный в народных поверьях) звучит как слух, как молва; в такой коммуникативной роли он интересен только для этнографа и, в известных случаях, для языковеда. Но вот идут другие два человека. Повстречав камень, один из них вспоминает рассказ, слышанный им от кого-то (дедушки, бабушки и т. п.): «Говорят, под этим камнем клад лежит. Один старик, умирая, сказал внуку об этом. «Подрастешь,— сказал,— пойдешь на Байрамгуловскую дорогу... Только рано тебе сейчас, парь: и денег не надо, да и силешек не хватит... А подрастешь — иди. Примета известная — другого камня, как этот, нет...» Подрос мальчишка, пошел. Только что же — промахнулся старик: не знал он, что мальчишка растет и камень тоже растет... Другие, силачи, пробовали свалить его, да нет — не дается. На мальчишку заказан был».[505] Этот рассказ мы записали в Аргаяшском районе Челябинской области и примерно при таких обстоятельствах, как сказано выше. Народное поверье, что камни растут, здесь подчинено утопической идее в возможность взятия клада при соблюдении определенных условий. У суеверия появился художественный подтекст. Слышится

[505] Записано от Я. В. Шарманова (см. выше).

явно различная досада: зачем старик сразу мальчика не послал, или еще как? В результате — мотив становится преданием.

Третьим критерием может служить характер отношения данного рассказа к циклу, т. е. к «совокупности сюжетов на одну тему».[506] Бывает, что тот или иной рассказ о чудесных явлениях не представляет сам по себе художественного интереса, но высвечивает важную грань образа, складывающегося из совокупности множества слухов и толков; здесь характер звучания образа может зависеть не только от степени его разработанности в устной традиции, а от осведомленности и талантливости самого рассказчика. Как правило, наличие цикла, иначе говоря, широкого круга рассказов вокруг одного сюжетного мотива, свидетельствует о процессе фольклоризации образа, что нами было показано на примере других видов предания.

Исходя из этих критериев, мы и отбираем для рассмотрения главные мотивы и образы демонологических преданий, сложившихся в горнозаводской среде Урала.

С первого же взгляда обращает на себя внимание то, что среди «работных людей» процесс циклизации преданий возник вокруг избранных образов и мотивов. Слухи и толки о домовых, леших, «водяницах» (русалках), о «черной кошке», о «нечистом козле» и т. п. здесь бытовали, как и повсюду, в виде быличек и поверий. Они не породили преданий, которые бы составили ясно выраженную устную повествовательную традицию. Исключение составляет предание о проделках лешего, которого здесь чаще называют шайтаном.

Шайтан — житель не просто леса, а горного и таежного леса. Как и в других местностях России, а также на Украине и в Белоруссии, леший (шайтан, черт) в поверьях «работных людей» Урала обрисовывается очень четко и выразительно: он любит «хохотать, аукаться, хлопать в ладоши, свистеть, петь», у него «острая голова, нет бровей и ресниц», иногда, наоборот, он — «лохматый», «волосатый», по росту он — «выше самых больших сосен» или, наоборот, «не больше пенька», очевидно, имеет

---

506 См.: В. И. Чичеров. Проблемы изучения советского народного поэтического творчества. — «Новый мир», 1954, № 8, стр. 213—214; Кругляшова, стр. 6.

свойство превращаться из одного вида в другой: то из-за пня выскочит, то «гору с места своротит» — такой большой. Леший — «большой проказник и шутник»: он «морочит путникам голову», «с панталыку сбивает», заставляет «кружиться на одном месте». Одним словом, «горнозаводской шайтан, как и леший в общерусской традиции,— это олицетворение дремучего леса, с его опасностями, или, как выразился С. А. Токарев, «олицетворение того страха, который внушают эти опасности».[507]

Для русских переселенцев, особенно тех, что попали в уральские заводы из степных районов России, а таких было большинство, горная тайга была полна ужасов. Как писал С. В. Максимов, в этих мрачных чащах «чувство тягостного одиночества и непобедимого ужаса постигает всякого, какие бы усилия он над собой ни делал. Здесь всякий ужасается своего ничтожества и бессилия... В этих лесах наиболее чувствуется живой трепет, и леший является его олицетворенным представителем».[508] Много неопытных земледельцев, «природных врагов леса», заблудившись, остались лежать костьми в нетронутых дебрях горного леса. Этим и объясняется то, что образ лешего разрабатывается в горнозаводских преданиях главным образом в связи с мотивом блуждания человека по лесу. В народе про такую ситуацию говорят: «черт по лесу гонял», т. е. заставлял плутать.

В основе таких преданий лежат, видимо, былички, т. е. рассказы о лично пережитом. С течением времени, былички теряли некоторые частные бытовые черты, обрастая суеверными домыслами и традиционными мотивами. Возникали довольно стройные рассказы, где главным объектом повествования становились проделки лешего. Типичным в этом отношении нам представляется предание «Шайтан» из архива В. П. Бирюкова: «Ну, вот... давно это было... Жила одна семья «задами» с нами. И вот раз осенью отец пошел в лес за мохом, чтобы его за окошками положить. Мальчик был у него, ну хоть, скажем, лет десяти, такой. Ну, пошли они с этим мальчиком. Взяли мешок, ножик, чайник. А пошли уж под вечерок. Пришли они в лес. Отец развел костерок и пошел

---

[507] Токарев, стр. 81.

[508] С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 68—69.

под горку за водой, а мальчик остался у костра. Только приходит потом отец, а мальчика уже нет, как нет. Давай он ухать, кричать, побежал по лесу. Стемнело уж, а мальчик как в воду канул.

Вернулся отец домой. Послали розыски по лесу. Гоняли, гоняли — и пешком, и на лошадях. Горевали отец с матерью, что-что только не передумали. Исчез мальчик без следа.

И вот как-то пошли ребятешки за грибами в лес. И увидели здесь мальчика на самом темном месте Шайтана, на самом страшном. Так это обрыв спускался, и пропасть тут, а через нее доски перекинуты. Тут вот они мальчика и встретили. Испугались сперва. А мальчик близко не подходит, стоит вдалеке, оборванный весь, худой, страшно смотреть, и говорит жалостным таким голосом:

— Ребята, принесите мне крест, скажите матери... Черт меня гоняет по Шайтану и не пускает...

Скрылся мальчик. Долго бегали ребята, а найти его уже не смогли. Потом и с крестом искали его, и мать, и отец приходили, не нашли... Сгиб мальчик...»[509]

Указание рассказчика, что «давно это было», подчеркивает не фактическую, а традиционную основу предания. И действительно, из поколения в поколение передавались подобные рассказы, выражая страх горнозаводских жителей перед лесом, перед чертом (лешим, шайтаном).[510]

Для избавления от лешего народ придумал разные спасительные средства, говорили, что надо вывернуть наизнанку всю одежду, в обуви перевернуть стельки, а курящие могли умилостивить лесного духа табаком, положив его на пенек. По словам старых людей, леший был большой любитель табачку (Ермаков, стр. 23). Но он был опасен тем, что на него не действовали никакие заклинания и, не в пример другим чертям, ему был дан для разгула не один час в сутки. Бог одного его не ограничил во времени (там же).

Образ лешего и связанные с ним сюжетные мотивы

---

[509] РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 16, л. 3.

[510] См.: П. П. Ермаков. Воспоминания горнорабочего. Свердловск, 1947, стр. 22—23.

не являются собственно творчеством горнорабочих Урала: это, до известной степени, модифицированные в новой социальной среде старые фольклорные традиции. Гораздо больший интерес представляют для нас те демонологические представления, которые породили предания, характерные именно для горнозаводской среды Урала. Речь идет о таких фантастических образах, как знакомые нам уже по другим видам преданий Полоз и «Хозяйка горы», а также — Огневица, «Горный батюшка», «Марьин корень», «Громовый камень» и другие.

Методологическое значение изучения этих образов трудно переоценить. Они наиболее убедительно свидетельствуют о решающей роли социальной среды, исторических условий, быта и труда, и даже окружающего ландшафта при формировании местных фольклорных традиций. Действительно, в русском народном поэтическом творчестве периода заселения Урала ничего подобного «Хозяйке горы», «Горному батюшке», Огневице не было. Очень отдаленно «Хозяйку горы» напоминают славянские «горные русалки», упоминаемые А. Н. Афанасьевым, да и те на территории Руси почти совершенно исчезли из народной памяти. «Предание о горах, как обиталищах русалок, почти позабыто на широких равнинах Руси, потому что отсутствие горных возвышенностей лишило «это древнемифическое представление необходимой для него обстановки и не позволило ему развиться в целый ряд поэтических сказаний, какие встречали у других славян», — писал ученый в «Поэтических воззрениях славян на природу».[511] Параллели «Горному батюшке» и Огневице в общерусской фольклорной традиции вообще не существуют, между тем в горных районах Урала, как и на Алтае, популярность их была необычайной. По свидетельству А. А. Мисюрева, сибирский горняк не говорил: «Боже, помоги», а говорил: «Дай, Горный».[512]

Вопрос о генезисе фантастических образов горнозаводского фольклора получил достаточное освещение в

---

[511] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869, стр. 124 (в дальнейшем — Афанасьев).

[512] А. А. Мисюрев. Легенды и были. Фольклор старых горнорабочих Южной и Западной Сибири. Под ред. М. К. Азадовского. Новосибирск, 1940, № 61.

работах Р. Р. Гельгардта.[513] Полностью разделяя мнение ученого о том, что «имеющиеся в этнографической литературе сведения о почитании горных духов народами дореволюционной России, общавшимися с местным русским населением, а также о вере в духов гор у древних славян» заставляет нас искать «субстраты образных черт фантастики фольклора русских горняков» в «анимистических представлениях народностей, в соседстве с которыми жила известная часть русского населения»,— разделяя это мнение, мы все же не исключаем возможности появления **новых, совершенно оригинальных** образов на основе старых мифологических и поэтических традиций.

Возьмем, к примеру, образ Огневицы («девки Огневицы», «души Огневицы»). Не только русский фольклор, но и русские религиозные верования не знают этого образа. Зато почитание огня — одно из самых сильных восточнославянских поверий, относящихся к неживой природе. Этнографы XIX века еще застали и описали праздник добывания «чистого» огня.[514] Крестьяне дореволюционной России едва ли не повсеместно применяли стандартную меру борьбы против эпизоотии: раскладывали особый большой костер, обычно из «чистого» огня (т. е. добытого путем трения), и перегоняли через него весь скот деревни, веря, что падеж после этого прекратится.[515] У белорусов был обычай «палать» (очищать) при помощи огня маленьких детей, если они кричат и корчатся во время сна, причиной чего считались злые ночные духи.[516] Во многих местах при встрече свадебного поезда в доме невесты в воротах зажигали большой куль соломы, и все поезжане должны были проехать через огонь, чтобы очиститься.[517] При зажигании огня считалось гре-

---

513 Р. Р. Гельгардт. Стиль сказов Бажова. Пермь, 1958, стр. 150—259; его же: Фантастические образы горняцких сказок и легенд (к типологической характеристике старого рабочего фольклора). В кн.: Р. Р. Гельгардт. Избранные статьи. Калинин, 1966, стр. 474—523; то же (в сокращенном виде) в сборнике «Русский фольклор. Материалы и исследования». VI, М.—Л., 1961.

514 С. В. Максимов. Назв. соч., стр. 208—209.

515 А. Макаренко. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии. — «Живая старина», вып. 2, 1897, стр. 248—249.

516 П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, СПб., т. 1, ч. 2, 1890, стр. 324—325.

517 Там же, стр. 330, 421, 438.

хом ссориться или браниться между собой.[518] У украинцев хозяйка не позволяла заметать жар и золу в печи тем же веником, каким подметают пол, для этой цели было особое «помело».[519] Там же был обычай непременно ставить в топящуюся печь, а также на ночь горшок с водой, чтобы огню не было слишком «горячо».[520] Сохранился даже отголосок приношения жертвы огню: белорус, разводя огонь в овине, бросает в него сноп ржи.[521]

Обряды и поверья отражают как почитание огня, так и страх перед ним. Для человека огонь был не только благотворящей силой, но и грозной и опасной стихией. «Старая деревянная Русь,— пишет С. А. Токарев,— постоянно горела; деревенские пожары были грозным бедствием, уничтожавшим сразу плоды многолетних трудов крестьянина; лесные пожары в северной полосе, а степные в южной создавали порой тоже немалую опасность для населения, не говоря уже об огромных хозяйственных убытках. Перед лицом этой постоянной и вполне реальной угрозы понятен тот суеверный страх, который испытывало забитое отсталое крестьянское население России по отношению к огню, понятна и живучесть древних обычаев, в которых выражалось боязливое почтение к нему».[522]

Нигде пожары не достигали таких угрожающих размеров и катастрофической силы, как в горнозаводском Урале. Бывали случаи, когда сплошная стена огня стояла, вытянувшись над уральскими хребтами, от Златоуста до Екатеринбурга, то есть на несколько сотен верст. От жара плавился камень, от дыма не было видно неба, огненные потоки воздуха, устремляясь ввысь, вызывали резкую смену атмосферного давления и, как следствие этого, устрашающие ураганы и грозы — с громом и молнией. Как правило, это стихийное бедствие сопровождалось редкими природными явлениями — свечением неба, жутким полетом шаровых молний и т. д. С. К. Власова, почти

---

518 Максимов. Назв. соч., стр. 210—211.

519 М. К. Васильев и Н. Ф. Сумцов. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. — Этнографическое обозрение, кн. 15, № 4, 1892, стр. 160.

520 Там же.

521 Шейн. Назв. соч., стр. 325.

522 Токарев, стр. 67—68.

всю свою жизнь проведшая на Урале, в Сысерти, вспоминает один из таких пожаров...[523]

Такие колоссальные катастрофы, конечно, не могли не отразиться в народном сознании и не породить фантастического образа огня. Не случайно С. К. Власова впервые услышала предание об Огневице во время тушения пожара.

В народной молве образ Огневицы прямо связывается с пожаром. «Открыл тогда старик внуку тайность про горную матку-огневицу. Будто она во время лесного пожара в горы прилетает. Горит лес кругом, зверь улетает, и вдруг поднимается ураган, ветер сосны, как ветки, шатает — гудит земля. Ежели близко стоять, где матка пролетает,— не устоять человеку, завертит и сожжет. Видать, это и была матка,— она всегда девкой оборачивается, когда с гор вылетает».[524] В этом образе нашли концентрированное воплощение все те разрозненные мотивы, которые связаны в народных поверьях с культом огня. Когда-то известный, почитаемый, но потом совершенно забытый и малоприметный образ Огневицы, упоминание о котором сохранилось лишь в чешском фольклоре,[525] вдруг ожил на новой почве, совершенно в новом звучании и гигантских размерах.

Так как вопрос о характере происхождения горнозаводских фантастических образов в нашей науке освещен достаточно, мы этой стороны демонологических преданий касаться не будем. Выясним художественную сущность интересующих нас образов.

Нужно заметить, что у представителей каждой профессиональной группы горнозаводского населения были свои излюбленные образы, в той или иной степени отражающие особенности данного вида трудовой деятельности: у старателей, рудознатцев — Полоз, Хозяйка горы; у камнерезов, гранильщиков — «громовый камень»; у горнорабочих (шахтеров, в основном) — Горный батюшка, у металлургов — Огневица...

Но Огневица — образ, в известном смысле, профессионально-аморфный, с нею больше связываются преда-

---

[523] См.: Устная поэзия рабочих России, стр. 133.
[524] С. К. Власова. Голубая жемчужина. Челябинск, 1957, стр. 41.
[525] Гельгардт. Изб. статьи, стр. 507.

ния социально-бытового характера, нежели специфически — «железоплавильного». То двойственное отношение к огню, которое наблюдается в народных поверьях, сохраняется и в образе Огневицы. Обычно, первое впечатление, которое она производит своим появлением на людей, — страх, ужас, оцепенение. «Кидайся на землю. Ложись скорее. Матка-огневица летит»,— закричал кто-то. Кинулись люди на землю, будто всех их кто подкосил, и глядеть-то боятся».[526] «Тут все, кто был, испугались насмерть, попадали, кто куда...»[527] «Кто впервые увидит Огневицу, умрет от страху»,— заверяла нас Прасковья Аристова из д. Биянка. Почему-то Огневица является к людям только в лесу. Никогда она не вмешивается в события, происходящие в деревне, в селе. Исключение составляют рассказы доменщиков, которым Огневица видится в бушующем пламени печи. Предания никогда не говорят о самом превращении «огня» в прекрасную девушку. Просто отмечается, что когда у людей проходит страх и они поднимут голову, на том месте, куда упала, или прилетела Огневица, стоит «девица»: «сама стройная, в ярком золотистом сарафане, а на губах — улыбочка».[528] Обращается внимание на ее походку: «Сама идет навстречу, земли не касается»,[529] или: «Говорят: «как пава плывет» — красиво так. Сама (имеется в виду Огневица.— **А. Л.**) и лучше павы пройдет: трава не сколышется».[530] Красота Огневицы — «ослепительная», «манящая», «дерзкая». Но никогда не отмечается такая важная деталь лица, которая чаще всего является средством передачи его красоты, как глаза. По-видимому, здесь находит отражение суеверный страх перед Огневицей: боязнь заглянуть ей в глаза. На Огневицу вообще смотреть опасно. Немало доменщиков, осмеливавшихся вглядеться в очертания девушки, вдруг показавшейся в горни-

---

[526] Голубая жемчужина. Легенды, предания, сказы. Лит. запись С. К. Власовой. Под ред. М. Г. Китайника. Челябинск, 1958, стр. 37 (в дальнейшем — Голубая жемчужина).

[527] Записано от Д. И. Вахрушева.

[528] Голубая жемчужина, стр. 38.

[529] Записано в 1965 г. в д. Александровка Саткинского района Челябинской области от Ксении Григорьевны Чапиной.

[530] Записано в пос. Кисегач Чебаркульского района Челябинской области от В. Ф. Морозовой, 36 лет.

ле домны, сошло с ума,[531] либо погибло в объятиях Огневицы.[532]

Для понимания художественной сущности этого образа очень важно, что Огневица всегда появляется неожиданно. Ее появлению предшествует какой-нибудь важный социально-бытовой конфликт: надсмотрщик заносит руку на не угодившего ему рабочего,[533] приказчик хочет опозорить заводскую девушку,[534] каратели хотят казнить Акулину, примкнувшую к пугачевцам,[535] девушка, доведенная до отчаяния ухаживаниями заводчика, собирается покончить с собой[536] и т. д. Ничто, кажется, не может остановить казни, но неожиданно является Огневица, и герой — спасен.

Как видим, образ, родившийся из суеверного почитания огня, в народных преданиях выступает в роли защитника несправедливо обиженных людей. Этнографическая сущность образа меркнет перед его поэтической трактовкой. Грозная стихия огня олицетворяется в образе прекрасной девушки, которая оставляет «только пепел» от обидчиков и притеснителей.

Рассказчики не выдают за достоверное то, что говорится об Огневице в таких преданиях. Сказочная атрибутика здесь налицо. Вместе с тем, в обыденной жизни повествователи ставят в связь появление шаровой молнии с какими-либо непонятными явлениями в быту. На этой основе, собственно, зарождается данный вид предания. «Огневица прилетела, так в тот же день барин-то помер... Не зря это все»,— утверждала С. Г. Щелкунова из Нязепетровска. Дальнейшее было делом времени: суеверие дополнялось фантазией, катализируемой сказками и легендами, обрастало фактами и мотивами, заимствованными из смежных жанров фольклора, и превращалось в предание.

Одним из «катализаторов» мог быть традиционный мотив **огонька** в русских сказах и легендах. Так, в сказе

---

[531] Записано в г. Златоусте в 1961 г. от Льва Захаровича Томилина, старого металлурга, 76 лет.

[532] Записано в 1959 г. в дер. Биянка Ашинского района Челябинской области от Анастасии Шалдиной, 19 лет.

[533] Записано от К. Г. Чапиной (см. выше).

[534] Голубая жемчужина, стр. 38.

[535] Записано в 1964 г. в с. Петропавловском Кусинского района Челябинской области от Василия Харитоновича Мамика, 47 лет.

[536] Записано от В. Ф. Морозовой.

про Степана Разина есть такой момент: мужик пришел забрать клад, завещанный атаманом, а тут караульный. «Угостил он караульного. Тот выпил, и из земли вдруг **огонь**. Караульный в огне и исчез, а мужик глядит — сундуки раскрылись, и все полны золота».[537] Таинственный **огонь** играет существенную роль и в легенде «Старик и два гроба» (из архива В. П. Бирюкова): его появление связывается с явлением «старика-предвещателя».[538] На **огонек**, как мы знаем, бросаются все кладоискатели.[539] Жители с. Караболки Челябинского уезда со страхом наблюдали по ночам, как «светит огонь на земле»,— через речку, «за мостом на правой стороне»,— а днем шли туда искать золото.[540] Мы видим, что во всех этих поверьях появление таинственного огонька вызывает у людей испуг (только миасские кладоискатели спешат к «огоньку», да и то, собравшись «скопом», коллективом). Испуг можно объяснить только уважением и внутренним трепетом человека перед силой огня. Загадочность и неожиданность его появления еще больше способствовали обожествлению жизнетворящей стихии. Иного объяснения быть не может, потому что «огонек» всегда приносит радость: он возвещает богатства, уничтожает представителей темной **силы** на пути к кладу, к золоту, он предвещает появление «святого человека» и т. д. Внутренняя связь между мотивом «огонька» и образом Огневицы в народных преданиях очевидна. И в том, и в другом запечатлелось народное представление об огне, как силе, хоть и грозной, и опасной, но дружественной по отношению к человеку.

Иногда образ Огневицы непосредственно связывается с мотивом огонька. С огоньком в руках является она к мальчику Кольше, чтобы заступиться за него («идет к балагану девка, и в руке у нее огонек горит»).[541] Самый «огонек» может превратиться в цветок, от сияния которого люди зажмуривают глаза («Марьин корень»).[542] Очистительные и оплодотворяющие свойства огня, отмечающиеся в народных поверьях и образах, в преданиях

---

537 Колпакова, стр. 151.
538 РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 16, л. 5.
539 Рассказы «бабки Повилихи», т. 20, л. 6.
540 РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина, ф. 75, ед. хр. 17, л. 13.
541 Голубая жемчужина, стр. 40.
542 Там же, стр. 38.

приобретают более общий, с точки зрения содержания, и более переносный смысл, с точки зрения художественной. Олицетворение огня связывается в преданиях с социальными и этическими проблемами, что сразу же переводит разрабатываемые преданиями мотивы об Огневице из области этнографической в область художественную. Образ таинственного огонька вошел в качестве поэтического символа в уральскую песенную традицию. Многие песни здесь начинаются с этого запева:

На горе-то, горе
Огонь-то горит.

Он вошел даже в такую известную и устойчивую по тексту песню, как «Полоса ли моя, полосонька...»[543]

Предания металлургов об Огневице представляют собою позднюю трансформацию ранее возникших мотивов и никаких принципиальных моментов в их трактовку не вносят. Вся особенность этих преданий сводится к тому, что их героиня оказывается живущей в пламени домны; от умения обращаться с нею зависит благополучие доменщика. Огневица здесь олицетворяет и поэтизирует процесс сталеварения, искусство мастеров, превращающих руду в металл.

Среди горщиков Урала бытовали предания о горных духах, из которых здесь чаще всего упоминались имена либо Горного батюшки, либо Горной матки. В силу каких-то непонятных причин на Урале, в отличие от алтайских и донских традиций, чаще даже действует Горная матка, нежели Горный батюшка. (На Алтае и в Донбассе горные духи выступают только в мужском облике — Горный, Шубин).[544] Возможно, здесь сказалось влияние образа «Хозяйки горы», название которой невольно ассоциировалось с той ролью, которая приписывается горным духам.

Уральские предания о «горных духах» собраны меньше, чем в районах Алтая и Донбасса. Но самый факт их бытования здесь отмечался неоднократно.

В «Уральском словаре» А. В. Миртова, составленном на базе языковой практики шахтеров Кусловского уголь-

---

[543] РО ГПБ, ф. 864, ед. хр. 3, т. 1; л. 10.

[544] Мисюрев, № 61; А. Ионов. Песни и сказы шахтеров. Фольклор горняков Шахринского района. Ростов-на-Дону, 1940, стр. 33.

ного бассейна, «горные духи» и связанные с ними понятия представлены довольно широко.[545]

Рабочий Бисерского горного завода Петр Петрович Ермаков (род. в 1883), вспоминая о старых шахтерских работах, много говорит о том, какое значение имела при этом вера в «горных духов». К концу XIX века эта вера стала ослабевать, так что молодые рабочие даже потешались над старыми шахтерами, в сознании которых прочно укоренилось представление о «Горной матке» или «Горном батюшке». «Раз один семнадцатилетний парень,— пишет П. П. Ермаков,— напугал в шахте четырех пожилых подкадчиков, которые от страху убежали из шахты. Спустившись в шахту запасным ходом, парень забрался в неработающий газенок и, когда два подкатчика пришли нагребать в тачки руду, стал тихо **стонать**. Зная, что в шахте никого нет и все забойщики ушли, подкатчики решили, что это «горная матка» (горный дух) стонет и, бросив тачки, кинулись бежать к стволу шахты».[546] Этот отрывок интересен не только, как пример, подтверждающий существование веры в «горных духов» среди горнорабочих, но и как иллюстрация, проясняющая некоторые особенности демонологических воззрений уральских шахтеров. Горный дух заявляет о своем присутствии в шахте **стонанием**. В этом проявляется вера уральских горняков в то, что когда-то Горный дух был обычным рядовым шахтером, потом произошла катастрофа, шахтер погиб и после смерти превратился в существо фантастическое.[547] Стон — это отголосок его смертной муки. Конечно, Горному духу в теперешнем его состоянии «не больно», но своим стенанием он предупреждает об опасности живых шахтеров. Вот почему, услышав стоны мнимого духа, рабочие, о которых вспоминает Ермаков, кинулись бежать. Так в народе рождалось убеждение: друг шахтера — Горный.

О «горных духах», по свидетельству П. П. Ермакова,

---

[545] Архив словарного отдела института русского языка и литературы, рукопись № 296.

[546] П. П. Ермаков. Воспоминание горнорабочего, Свердловск, 1947, стр. 21.

[547] Это народное представление о рождении Горного духа запечатлелось в шахтерской сказке, которую пересказывает писатель И. Трайнин в повести «Огненная куртка» — В кн.: — И. Трайнин. Огненная куртка. Пермь, 1956, стр. 8—9.

П. П. Бажова,[548] говорили обычно «по случаю»: произойдет какая-нибудь «оказия» в шахте, в горах — на руднике, пропадет человек в лесу, свалится в пропасть — всегда по этому поводу «приплетут» Горного батюшку или Матку. Впрочем, слухи о «таинственных силах», повлиявших будто бы на исход события, не ограничивались только горными духами: упоминались и «золотая девка», и «козел — серебряное копытце», и «огненные ушки», и «синий паучок», и «дедко Филин», и «старые люди».[549] Но чаще всего говорилось именно о Горном, который наиболее полно воплощает в себе «тайную силу».

Связных и сюжетно-развитых преданий уральских горнорабочих о Горном в печатных источниках нам не встречалось (имеются в виду подлинные фольклорные записи), не доводилось и слышать. Как и на Алтае, и в Донбассе, образ Горного складывается из множества разрозненных преданий. Чаще всего вспоминаются истории, связанные с Горным, в подземелье, то есть в глубине шахты. «Говорили старики, что смерти всегда избежать можно было. Надо только по уму прислушиваться: перед обвалом Матка знаки подавала — то засвистит, то вроде дуть начнет, и поет, как ветер в печи... Кто понимал, тот жив оставался».[550] «Горного у нас, по глупости-то, поругивали — пугал шибко. Ух, как засвистит — душа млела. А ведь это он знаки подавал».[551] При пересмене шахтеры, шедшие на отдых, предупреждали сменщиков: «Что-то Горный сегодня ебузит... Смотрите там!»[552]

Таким образом, представление о Горном складывалось прежде всего по слуховому восприятию и отражало реальный опыт шахтеров. Всякие шорохи и звуки, порождаемые оседанием пород, движением подземных вод, газов, воздуха, отдавались в сердце каждого горщика тревогой и беспокойством, ибо за всем этим скрывалась возможная катастрофа. Но предания говорят не о привычных шумах шахты, а о «таинственных», то есть непо-

---

[548] Бажов, т. II, стр. 311, 313.

[549] Там же, стр. 308.

[550] Записано в 1967 г. в г. Копейске от Николая Фаддеевича Кулебякина, 71 г.

[551] Записано в пос. Рудничном Саткинского района Челябинской области от Семена Егоровича Сажина, 56 лет.

[552] Ебузит, т. е. балует, шумит. — Записано от С. Е. Сажина.

нятных, которые и приписывались Горному духу. Естественно, что звуковые восприятия влекли за собой и зрительные образы: глухой, гулкий звук рождал представление о Горном, как огромном существе, седобородом «старце»,[553] свистящий, пронзительный крик — соответствовал образу шустрого и злого человека, прячущегося за углом штольни,[554] хохочущий, гортанный голос — рисовал в воображении облик озорного колдуна, любящего поозорничать и попугать рабочих.[555] Поэтому в народных преданиях, изображающих антропоморфный образ Горного духа, внешний облик «героя» весьма разнообразен. Однако бросается в глаза очевидная закономерность: внешний облик горного духа вбирает в себя черты, отражающие профессиональные особенности среды, породившей данную «портретную характеристику». У горняков-угольщиков Горный — всегда мужского пола; у него «седая, короткая борода», «черное лицо с красными глазами», «черная или темно-серая рубаха»;[556] у горняков, трудившихся в медных рудниках, сложился иной образ: здесь Горный — маленький, «ехидный», «и волосы, и тело, и одежа — все сзелена»; появляясь и исчезая, он поднимает вокруг себя «сернистый туман».[557] В штольнях, разрезах, в естественных пещерах, где разрабатывали и промывали золото, платину и другие драгоценные металлы, Горный являлся в ярких одеяниях: «раздвинулась стена, и оттуда, мать моя, вышел в шелку да золотой парче сам Горный», — рассказывали нам пластовские золотодобытчики.[558] Здесь часто горный дух обретает женский облик: то это «Белая женщина»,[559] то Матка,[560] то «девка Азовка».[561] Не всегда женский облик горного духа

---

[553] Таким он представлялся горнякам Тагила. — Бажов, т. II, стр. 308.

[554] Ермаков, стр. 101.

[555] Там же.

[556] Записано от Н. Ф. Кулебякина (см. выше).

[557] Записано от С. Е. Сажина.

[558] Записано в 1962 г. в г. Пласте Челябинской области от Николая Кузьмича Пермитина, 63 г.

[559] Кругляшова, стр. 53; Ср. в немецком фольклоре: Weibe Frau; или: Bergjungfrau (Горная девушка) — В кн.: Гельгардт. Изб. статьи, стр. 507.

[560] Голубая жемчужина, стр. 41; варианты записаны нами по следам С. К. Власовой в Увельском районе Челябинской области, а также в г. Кусе.

[561] Бажов, т. II, стр. 283.

привлекателен. Девка Азовка, например, бывает страшнющей: «Тут мне и покажись, будто из горы страхилатка лезет... Космы распустила, хайло разинула да как заревет диким голосом...»[562] Но зато наряды на горной матке (либо «девке») всегда необычайно ярки и прекрасны.

Ясно выраженная печать профессионализма, лежащая на облике уральских горных духов, подтверждает мнение П. П. Бажова о том, что в образе Горного (во всех его разновидностях) олицетворяются «горные породы, камни, минералы». Но не только это. Горные духи олицетворяют и те грозные и опасные процессы (пожары, обвалы, «плавни» и пр.), которые сопровождают добычу того или иного минерала. Парнишка — коногон из предания, использованного И. Трайниным в уже упоминавшемся произведении, став после смерти «хозяином шахты», в «огненной куртке» ходит. «Вокруг него свет, вроде как вокруг солнца, разливается. Где шагом парнишка пройдет — все ладно. Где бегом пробежит — обвал. Где вихрем пронесется — пожар».[563] Здесь внешность «духа» и его поведение явно ассоциируется с картинами наиболее типичных горняцких бедствий.

То, что в образе Горного идет от олицетворения пород и опасных стихий,— это, по истокам своим, самое древнее в нем. Без сомнения, что предания о горных духах — в этой своей части — могли сложиться только на почве неизжитых мифологических верований. Отражают они и христианское учение, но не всегда в угодном для церкви направлении. Среди бисертских горнорабочих бытовало мнение, что самое страшное время «с двенадцати до часу ночи», когда, по стариковским уверениям, бог отдыхал и гуляла одна бесовская сила.[564] Верили также, что пение петуха означает пробуждение бога. «Суеверные старики, находясь где-нибудь в ночном карауле, с нетерпением ждали пения петухов, после чего крестились:

— Слава те, господи, дурной час прошел, нечистая сила волюшку потеряла!»[565]

Таким образом, горные духи как воплощение мифологических верований возбуждали в народе только страх,

---

[562] Бажов, т. II, стр. 283.
[563] И. Трайнин. Огненная куртка. Пермь, 1956, стр. 8.
[564] Ермаков, стр. 22.
[565] Там же.

доходящий порою до панического ужаса.[566] Но как тогда связать с этим представлением другое мнение о Горном — как о друге шахтеров? Последнее, очевидно, надо рассматривать, как результат поздней трансформации образа. Оно отражало в какой-то степени практический опыт шахтеров и складывалось уже не на мифологической, а на социально-бытовой и художественной основе. Источник фантазирования здесь, как нам кажется, хорошо раскрыт П. П. Бажовым. «Условия труда в горе в крепостное время,— писал он,— были самые тяжелые. В сущности это была самая тяжелая форма каторги, из которой выхода вовсе не было. В таких безвыходных условиях крепостные горнорабочие могли мечтать лишь о помощи со стороны непонятных им «тайных сил». В результате Хозяйка горы, Полоз и все их слуги из безразличных хранителей недр превращаются в силу дружественную горнорабочим и определенно враждебную, противодействующую барину и всем его прислужникам».[567]

Своеобразный генетический дуализм фантастических образов в горняцком фольклоре Урала — сильный аргумент в пользу мнения тех исследователей, которые не склонны преувеличивать роль древних анимистических верований в процессе формирования преданий о Горном, «Хозяйке горы» и т. п. Перед нами очевидные примеры художественного вымысла, вырастающего прежде всего на социальной основе.

В записях уральского фольклора мало преданий, которые бы говорили о Горном именно как о «заступнике». Одно такое предание записал в Пласте Л. П. Писанов,[568] другое («Заветный рудник») в Сысерти — С. К. Власова.[569] Зато на Алтае этот мотив в преданиях разработан очень убедительно. Здесь Горный батюшка помогает беднякам отыскать золото, спасает их от расправы начальства, а иногда последние подвергаются экзекуции с его стороны. Например, сибирские шахтеры рассказывали, что к ним однажды приехал исправник; спросил, есть ли у них жалобы; рабочие ответили, что нарядчики бьют их

---

[566] Весьма показательные примеры в этом отношении находим в книге того же П. П. Ермакова, стр. 20, 21, 22 и др.

[567] Бажов, т. II, стр. 311.

[568] Рукопись находится у автора.

[569] Голубая жемчужина, стр. 39.

беспощадно. Тогда исправник приказывает наказать нарядчиков поркой за их бесчинства, рабочие удивляются небывалой доброте и справедливости исправника. «А это Горный батюшка заступился»,— говорит рассказчик.[570]

Возможно, что на Урале указанные функции образа Горного батюшки, популярные в алтайском горнозаводском фольклоре, были вытеснены (или: компенсировались) действиями других фантастических персонажей: «девкой Азовкой», «горы Хозяйкой», «Маткой-огневицей», «Белой женщиной». Вероятнее всего, это так и есть. Не случайно же, именно на Урале (и только на Урале) Горный батюшка имеет «дублера» в женском обличии — «Горную матку». Разница между Горной маткой и перечисленными выше образами сводится лишь к тому, что первая встречается шахтерами исключительно «под землею», то есть на месте рудных разработок, а все другие сталкиваются с жителями заводов и шахт на поверхности. Но и они связаны с горами, с их внутренними «обиталищами»: Огневица прилетает с гор, «девка Азовка» и «горы Хозяйка» выходят и возвращаются в земные недра, «Белая женщина» живет в пещере. Как и Горный батюшка, они помогают беднякам отыскать минеральные богатства, клады, драгоценные камни,[571] защищают сирот и несправедливо обиженных,[572] наказывают жадных людей и злых приказчиков.[573]

Варьирование одного и того же образа, как и выявление функциональных и художественно-изобразительных оттенков фантастического персонажа свидетельствуют об активном процессе фольклоризации демонологических преданий. Рабочий коллектив, характеризующийся разнообразным этническим и профессиональным составом, вносил в образ Горного все новые и новые детали, в которых отражалась его сложная социальная психология и общественный быт. Этот процесс «накопления качества» целиком протекал в сфере художественного творчества; к мифологическим воззрениям он имел отношение лишь по-

---

570 Мисюрев, № 61; см. об этом подробнее: Гельгардт. Изб. ст., стр. 496.

571 Бажов, т. I, стр. 226—235; Голубая жемчужина, стр. 40, 37—38; Кругляшова, стр. 53 и др.

572 Голубая жемчужина, стр. 38; Бажов, т. II, стр. 311; Уральский фольклор, стр. 227—229.

573 Блинова, стр. 50—58, 67—68.

стольку, поскольку вымышленные образы и мотивы, продолжавшие фольклорные традиции сохраняли в себе поэтические отголоски анимизма. Одна из традиций в развитии образа Горного батюшки на Урале привела далее к созданию сказочных персонажей — Семигора и Семицвета.[574]

То же самое можно сказать и о зооморфных образах в демонологических преданиях горнозаводского Урала. Конечно, в глубокой основе их происхождения лежат древние тотемистические представления славян. Но когда мы сравним меж собой, с одной стороны: змею, ужа, корову, коня, козла, кота — в том виде, как они фигурируют в народных поверьях, а с другой — Полоза, Змеевку, Серебряного оленя, кота «Огненные ушки», козла «Серебряное копытце» — как они изображаются в преданиях, то сразу же становится ясно, какая между ними разница. Змея, по народным поверьям, обладает «целебными» свойствами: змеиновые шкурки, слинявшие кожи прикладывались к ранам, вывешивались на стенки, где есть больной человек[575] и т. п. Все это делалось для того, чтоб устрашить «нечистую силу». Страх перед змеей, опасность которой преувеличивалась, порождал уважение к ней, веру в ее сверхъестественные силы. Несколько иное положение в верованиях занимал уж. Считалось, что он приносит в дом счастье.[576] Как далеки все эти представления от того Полоза, которого мы знаем по уральским преданиям! Даже те поверья, которые (очень редко) рисуют ужа «с золотыми рогами»[577] или «летающего огненного змея»,[578] не могут идти в сравнение с преданиями о Полозе, потому что в них, кроме суеверия, ничего больше нет. Полоз в преданиях наделяется не только необыкновенными внешними качествами (он необычайно велик, у него голова, как «медное ведро», лежит он, вытянувшись «как бревно»[579] и т. д.), не только изображается как демоническое существо, способное приобретать человеческий облик,[580] он еще и полон поэзии, связанной с выра-

---

[574] Блинова, стр. 70; Бирюков, т. II, стр. 90—91.

[575] Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1889—1890, стр. 46—49.

[576] Там же, стр. 98.

[577] Там же, стр. 326—327.

[578] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 343.

[579] Устная поэзия рабочих России, стр. 129.

[580] С. К. Власова. Камни поют. Челябинск, 1964, стр. 24.

жением к нему особого народного чувства. П. П. Бажов вспоминал, как полевская молодежь ходила по вечерам «подглядывать» «след Полоза», его «кольца», которые с наступлением темноты должны были уйти в землю.[581] Полна поэзии и гармонической красоты картина, представляющая купание Змеевок и «полосканье в реке кос». Упоминание о раннем утре еще больше освещает эту, и без того светлую, картину.[582]

Религиозно-магическое значение **козла** двойственно: ему то приписывается «антибесовская» (апотропеическая) сила, то сам он выступает олицетворением черта.[583] Черти не любят и боятся козла. Крестьяне держали его обычно на конюшне для защиты от нечистой силы или от домового. Считалось, что, «забив ружейный заряд козьей шерстью, можно убить волка-оборотня».[584] И в то же время сатана в образе козла — классический суеверный (и христианский) мотив. «Бог создал овцу, а черт — козу», — говорили в народе.[585] Но в уральских преданиях образ фантастического козла опоэтизирован: куда он скакнет своими легкими ножками, куда коснется «серебряными копытцами» — там клады открываются.[586] Иногда козел в преданиях выполняет функции «матки Огневицы» или «горы Хозяйки» — заступается за обездоленных.[587]

Суеверные представления, связанные с котом, носят, по словам С. А. Токарева, явный демонический характер. «У многих народов, в том числе у славян, в верованиях отражается недоверчивое отношение к кошке, особенно если она черной масти. Черный кот — излюбленная форма появления нечистой силы».[588] Такое представление возникло потому, что кошка, по наблюдениям людей, сохранила многие привычки своих диких и опасных сородичей; она никогда не была настоящим другом и слугой человека, как собака. Поверья рекомендовали выбрасывать кошку на улицу во время грозы; не идти вперед,

---

[581] Бажов, т. II, стр. 309.
[582] Там же.
[583] Токарев, стр. 57—58.
[584] Там же, стр. 57.
[585] П. В. Шейн. Материалы..., т. 1, ч. 2, стр. 311.
[586] М. Батин. Павел Петрович Бажов. Свердловск, 1959, стр. 103.
[587] Голубая жемчужина, стр. 43—50.
[588] Токарев, стр. 58.

если кошка перешла дорогу и т. п. Ничего похожего на это в уральских горняцких преданиях нет.

Здесь кот «ходит под землей», а на поверхности видны только его светящиеся уши. Поэтическая интерпретация образа, по мнению П. П. Бажова, имеет под собой реальную основу: сернистый огонек, выходящий из земли, действительно напоминает светящиеся уши кота.[589] Однако следует прислушаться и к мнению Р. Р. Гельгардта, который связывает этот образ с народно-поэтической художественной традицией и напоминает, что «согласно общерусским кладоискательским поверьям кот сторожит заколдованные клады», он же является нередким действующим лицом волшебных сказок.[590] Так или иначе поэтический фактор в образе кота со светящимися ушами очевиден.

[589] Бажов, т. I, стр. 320; т. II, стр. 294.
[590] Гельгардт. Избр. соч., стр. 489.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели все типологически родственные группы уральских горнозаводских преданий. Какие напрашиваются выводы?

Предания во всех эстетических разновидностях выполняют не только социально-бытовые, но и художественные функции. Вымысел, содержащийся почти в каждом предании, свидетельствует не столько о забвении народом того или иного исторического факта, сколько о стремлении подать его в соответствующей идейно-художественной интерпретации, отвечающей внутренним побуждениям, социальным «чаяниям» трудящихся. Искажение исторических фактов в преданиях не лишает их исторической ценности, так как, проигрывая в одном отношении, они выигрывают в другом: изображают факты обобщенно, и поэтому дают возможность проследить за особым развитием народных социальных и исторических воззрений.

Художественный вымысел, хоть и рождается в преданиях непроизвольно (с точки зрения творческого процесса), подчиняется внутренним законам жанра, проявляется в устойчивых традиционных формах и служит наиболее полному достижению целей сказывания каждого отдельного произведения.

Фантастика, как одна из наиболее распространенных форм выражения вымысла, служит средством **поэтизации** народных представлений о прошлом; ее нельзя рассмат-

ривать лишь как отголосок изживающих себя мифологических верований. Фантастика, легко приложимая к прошлому, играла важную общественную роль и в настоящем. Наши наблюдения подтверждают мнение П. П. Бажова, который утверждал, что «тайная сила» выполняла в жизни уральских рабочих, по крайней мере, три задачи:

Во-первых, «с помощью этой «силы» неграмотный горнорабочий и старатель прошлого прежде всего хотел объяснить себе многие непонятные явления, которые приходилось наблюдать при горных работах».

Во-вторых, с «тайною силой» рабочие связывали свою мечту о скором освобождении, об облегчении условий жизни и «немоготы» труда (не случайно фантастические образы чаще всего действуют в преданиях, затрагивающих социальные проблемы).

В-третьих, «тайная сила» применялась для запугивания заводского начальства, особенно низшего — приказчиков, надсмотрщиков, сотских — которое по своей грамотности в крепостное время «стояло не выше рабочих». У приказчиков было, например, правило: в руднике людей не пороть. Мотивировалось это боязнью начальства лютовать во владениях Хозяйки горы. Один приказчик, нарушивший этот обычай, тут же понес заслуженное наказание. Убили его, видимо, сами горщики, но дело было «свалено» на Хозяйку горы.[591]

Предания рабочих Урала мы должны рассматривать как художественное явление еще и потому, что они обладают и необходимыми формальными признаками. Главный довод сторонников отнесения преданий к области «неэстетической прозы» заключается в том, что они не имеют устойчивого и композиционно завершенного текста. Действительно, это так. Но устойчивого текста у предания и не может быть, потому что это предполагается самой эстетической природой жанра. Как мы знаем, цель предания — эмоциональное исследование прошлого. Ни один другой жанр такой задачи перед собой не ставит, за исключением легенды, которую мы в данный момент отождествляем с преданием (различия между ними лежат в другой плоскости). В силу этой своей заданности предания находятся в вечном движении. Меняются эпохи,

[591] Бажов, т. II, стр. 310—311.

режимы, взгляды людей, и все это влияет на оценку «исследуемого» объекта. Сказка, былина, историческая песня, также безусловно подвергающиеся влиянию конкретных исторических условий, изменяются только в каких-то составных своих частях, а чаще всего, в смещении акцентов, в перемене имен и названий, но в целом сохраняют свой текст. Предание не может сохранить этого, потому что все его содержание как раз и исчерпывается тем, что меняется. Одно поколение засельников Урала утверждало, например, что Ермак отправился в Сибирь по воле Строганова; но другое, последующее, поколение, изменив в силу известных причин свое отношение к родоначальникам уральских заводов, уже не могло оценивать поход Ермака по-старому: создается миф о ссоре казака со Строгановым и о походе в Сибирь как инициативе самого Ермака. Что могло остаться от старого текста предания?

Эстетическая природа предания обусловила его сугубо локальный характер. Казалось бы, эта особенность жанра предполагает разработку традиционного и устойчивого текста. Но процесс образования преданий настолько сложный, что объяснить их происхождение только близостью данной группы рассказчиков к объекту рассказывания нельзя.

Мы знаем, что как бы ни были велики люди или события, о которых возникли предания, они действуют в определенной точке географического пространства. Как камень, брошенный в воду, вызывает вокруг себя бегущие волны, так «великие люди» и события не могут не породить народной молвы. Волна, поднявшаяся на месте падения камня, самая крутая, высокая, но вместе с тем — и самая короткая, запененная; волна, далеко убежавшая от источника, породившего ее, невысока, тиха, но зато широка и ровна. Рассказы, возникающие в среде, географически близкой к герою повествования, всегда, очевидно, фактически достовернее, но их очень много, и они отображают настроения слишком многих и разных людей, содержат слишком много случайного, частного материала и субъективных оценок, и что-либо разобрать в этой «пенной» волне и проследить за **устоявшимися** элементами очень трудно. В то же время рассказы, захваченные наблюдателем далеко от породившего их источника, часто бывают лишены фактической достоверности,

но зато несут в себе **устоявшуюся** народную оценку исторического лица или события. Но это еще не все. В отличие от морской или речной волны, которая рано или поздно, и как бы велика поначалу ни была, бесследно исчезает, народная молва часто остается навечно, и тогда наступает сложное взаимодействие всех разнообразных качественных ее проявлений, так что об одном каком-либо избранном тексте речи быть не может.

Все это принципиально отличается от того, что в фольклористике называется варьированием произведений народного творчества. Разница коренится в том, что сказка, песня, былина в процессе исполнения не рассматриваются исполнителями, как произведения об историческом событии, хотя их содержание и отражает факты истории; поэтому источником вдохновения в этих случаях является традиция, которой оказывается полное доверие. Изменения здесь, таким образом, происходят на основе традиций. Другое дело — предание. Здесь главное — самый исторический факт, его осознание, осмысление. **Предание, сколько бы раз ни говорилось, всегда как бы создается заново.** В этом вся суть.

Означает ли это, что предания как произведения устного народного творчества стоят вне традиций? Разумеется, нет. По ходу анализа преданий горнозаводских рабочих Урала мы постоянно обращали внимание на повторяющиеся сюжетные мотивы и образы, на концентрацию слухов, толков вокруг какого-нибудь одного мотива, на одинаковые жизненные коллизии, относящиеся к лицам и событиям различных эпох, на циклизацию преданий и т. п. Все это мы называли процессом фольклоризации преданий. Не противоречит ли это сказанному выше? Нет.

Фольклоризация преданий (вернее сказать: фольклоризация слухов, молв, поверий, или: превращение их в предания) шла не по пути создания устойчивых, традиционных текстов, а по пути отбора и разработки однотипных сюжетных мотивов и связанных с ними образов. Каждая тема находила для своего воплощения один или несколько углубленных мотивов, обладавших способностью варьирования. Так, тема «Урал до прихода русских», в основном, связана с разработкой мотива о «чуди» (или «старых людях»), который имеет множество смысловых и художественных оттенков. Раскрытие темы «Исто-

рия заселения Урала» осуществляется при помощи мотивов: помещик проиграл заводчику людей в карты; переселенец не угодил барину — заступился за невесту, сказал правдивое слово. Тема «Начало заводов» объединила предания вокруг мотива «заложенной головы».

Вариации самих мотивов также имеют излюбленные сюжеты и образы. Исторический «народный заступник» обладает необыкновенными волшебными качествами; его пуля не берет, он сквозь стену проходит; умеет разговаривать с птицами и животными. «Тайная сила» расправляется с богатеями и жадными людьми одним каким-либо способом из следующих: она сбрасывает их с горы; «заколдовывает» в камень; заточает в подземелье; лишает незаконно нажитого золота, превращая его в камень, в песок. На всей территории горнозаводского Урала известны «знаки», по которым можно определить местонахождение клада: появляются «светящиеся ушки» кота; просто горит «огонек»; проползает Полоз («знак» имеет значение лишь перед закатом солнца) и т. д., и т. п.

Легко заметить, что основные мотивы преданий не являются исключительной принадлежностью этого жанра. Они встречаются также в сказках, былинах, песнях, загадках. Голова, охраняющая клад, известна по сказкам типа «Иван Быкович».[592] Широко распространены в сказочном эпосе мотивы: чудесное превращение (в преданиях, например, олень — в скалу, сундук — в камень), помощь птицы или другого животного герою (в предании лебедь показывает путь Ермаку). Узнавание по знакам на теле или по каким-либо заветным предметам, являющиеся одним из мотивов социально-утопических легенд (Чистов — H_1, H_2), известно также и в эпической поэзии (Добрыня на свадьбе своей жены, Илья Муромец и сын и др.)

Некоторые фантастические образы преданий, имея много общего со сказочными персонажами, в то же время отличаются от них. Например, образ «летающего змея», популярный в сказках и былинах, в уральских преданиях совсем не встречается, нет здесь и многоголового змея. Образ его в преданиях, как мы знаем, иной.

Все сказанное выше проясняет вопрос об отношении

---

[592] Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, Т. I, М., 1957, № 137, См. также № 136, 202, 366, 312.

преданий к устно-поэтической традиции. Совершенно очевидно, что отсутствие устойчивого текста в преданиях «компенсируется» богато разработанными повторяющимися мотивами. Одни из них представляют собою повторение ранее существовавших в фольклоре сюжетов и образов, другие — порождают новые поэтические традиции, вливающиеся в общерусский фонд народной поэзии.

Оглавление

Лазарев Александр Иванович
Предания рабочих Урала как художественное явление.
Челябинск, Южно-Уральское кн. изд., 1970.
202 с. (Челяб. пед. ин-т).

8РФ.

Редактор издательства
М. Л. Срубщик

Художественно-техническое оформление
Н. А. Кудричева

Корректор
Н. В. Канищева

Сдано в набор 7/I-1970 г.
Подписано к печати 21/V-1970 г.
ФБ00620.
Формат бумаги 84×108/32 —
6,375 физ. п. л., 10,7 усл. п. л.; 9,29 уч.-изд. л.
Тираж 2000 экз.
Бумага № 2. Изд. № 2892.

Южно-Уральское книжное издательство,
г. Челябинск, пл. Революции, 2.
Областная типография
Челяб. обл. управления по печати,
г. Челябинск, ул. Творческая, 127.

Заказ № 698.

Цена 37 коп.
Переплет 15 коп.

Печатается
по заказу Челябинского
государственного педагогического
института





52 к.

